System des Dekalogs,

an der Hand der hl. Väter und besonders des hl. Thomas von Aquin dargestellt.

Programm des Kgl. alten Gymnasiums zu Bamberg

von

Dr. Johann Körber,
Religionslehrer.

Bamberg 1891.

Kathol. Genoss.-Druckerei (Th. Schmitz) in Bamberg.

Vorwort.

Was ich hier gebe, ist die Frucht langjähriger Studien, angeregt durch die Lektüre der hl. Väter und namentlich des hl. Thomas von Aquin, mit Liebe gepflegt in der Stille einsamer Meditation, auf ihre Fruchtbarkeit geprüft in gelegentlicher diskreter Verwendung beim Unterricht. Vor einigen Jahren bot ich Ausschnitte davon im „Bamberger Pastoralblatt", welche Anklang und Abdruck auch in auswärtigen Fachorganen fanden. Man anerkannte eben, daß kein von menschlichem Scharfsinn ausgedachtes Moralsystem dem von Gott auf Sinai verkündigten Sittengesetz, dem Dekalog, weder an Inhalt noch an Form gleich- oder auch nur nahekommt. Letzteres befriedigt nicht bloß durch seine natürliche Einfachheit Herz und Sinn aller Menschen, sondern es trägt zugleich durch seine Systematik allen Forderungen gesunder Philosophie und allen berechtigten Wünschen und Fragen der Spekulation weitgehendste Rechnung, so daß es auch wissenschaftlich betrachtet auf der Höhe der Zeit, ja aller Zeiten steht. Unsere Moralisten müssen immer wieder zum Dekalog zurückkehren und ihre Compendien auf dem Grundriß der 10 Gebote aufbauen, um nicht bloß Zuverlässiges, sondern auch wahrhaft Wissenschaftliches darzubieten. Diese Wahrheit verbreiten und zur Ueberzeugung recht Vieler machen zu helfen, haben sich die nachfolgenden Blätter zur Aufgabe gesteckt. Ich glaube also durch meine Publikation sowohl der Wissenschaft als der Praxis einen Dienst zu leisten und zugleich meinen lieben Schülern ein nicht unwillkommenes Andenken auf den Lebensweg mitzugeben.

Inhalt.

Moralsysteme.

Soweit als die Wissenschaft überhaupt in die geschichtliche Vorzeit zurückreicht, ebensoweit datirt auch die Wissenschaft der Moral hinauf, also das Streben, von einem einheitlichen Princip ausgehend ein geordnetes Lehrgebäude (System) der Sittenregeln aufzurichten. Es liegt von meiner hier gestellten Aufgabe ganz abseits, wäre auch auf dem mir zu Gebote stehenden Raum unmöglich, eine erschöpfende Darstellung der Moralsysteme im Lauf der Geschichte zu liefern. Ich beabsichtige bloß, durch beispielsweises Herausgreifen des einen und anderen Systems meiner Arbeit eine geschichtliche Unterlage zu geben, auf der sich das von Gott selbst geoffenbarte Moralsystem des Dekalogs in gebührender Weise abhebt.

Wenn von Wissenschaft, also von Principien und daraus entwickelten Systemen die Rede ist, muß man zunächst auf jenes Volk zurückgreifen, das mit Vorzug die Nation der Wissenschaft genannt wird, die Griechen. Hier begegnet uns zuerst

Pythagoras, der als der Vater der Moralsysteme bezeichnet zu werden pflegt.[1]) Sein Princip war die Harmonie, auf welche er Alles, auch die Lehre vom Guten und die Pflichtenregeln zurückzuführen suchte: „Die Tugend“, so lautet sein uns überlieferter Wahlspruch, „ist Harmonie, ebenso wie die Gesundheit und jegliches

---

[1]) So schreibt Aristoteles in seinen Magna Moralia 1,1: *„Πρῶτος μὲν οὖν ἐπεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν.“*

Gute, ja wie Gott selber." [1]) Das ist so ziemlich Alles, was wir von Pythagoras hierüber wissen [2]), allerdings genug, um einen perspektivischen Ausblick auf ein interessantes Lehrganzes zu gewähren. [3])

Zu weiterer und besonders glänzender Entwicklung gelangte die Moralwissenschaft durch Sokrates, der den Plänkeleien der Sophisten gegenüber sich genöthigt sah, sein System ausführlicher darzulegen und sorgfältig zu umschanzen. Die Sophisten gingen nämlich von dem (sit venia verbo!) Princip aus: Das Recht des Stärkeren ist Naturgesetz und letzter Zweck ist rücksichtslose Befriedigung der Lust. Die Schwächeren bedienen sich im Kampfe mit den Stärkeren der List als Wehr, und diese List hat die die Willkür beschränkenden Gesetze erfunden. Die Begriffe von Recht und Unrecht bestehen also nicht von Natur aus, sondern beruhen auf der Erfindung der Menschen. [4])

Des Sokrates Moralprincip dagegen war: *Γνῶθι σεαυτόν.* Nach Sokrates führt nämlich die Erkenntnißkraft des Menschen die absolute Direktion unter den Seelenkräften. Niemand kann das Gute üben, wenn er es nicht kennt. Niemand kennt das Gute, ohne es zugleich zu üben. Niemand ist daher freiwillig oder wissentlich bös. [5])

---

[1]) *Τὴν ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.* Diogen. Laërt. Apophthegmata Lib. VIII. segm. 33.

[2]) Von Pythagoras selbst existirt Nichts und die Schriften aus seiner Schule sind zweifelhaft. Wir sind außer Diogenes Laërtius und den (von Böckh Berl. 1819 gesammelten) Fragmenten des Philolaus vorwiegend auf Plato und Aristoteles angewiesen.

[3]) Aristoteles freilich urtheilt über Pythagoras geringschätzig, indem er M. M. 1, 1 von dem Versuch des Pythagoras, eine Tugendlehre aufzustellen, bemerkt: „*Οὐκ ὀρθῶς δέ· τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.*" Indessen ist damit über die Zahlensymbolik noch nicht das letzte Wort gesprochen.

[4]) *Τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.* Kallikles bei Plato im Gorgias p. 79. sq. Bip.

[5]) Xenophon, Memorabilien III, 9, 5. *Δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι· τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα, ὅσα ἀρετῇ πράττεται, καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας*

Sokrates führt alle Gesetze auf einen göttlichen Ursprung zurück und gibt ihnen als Basis das Gewissen. Die *εὐσέβεια* bildet ihm die Grundlage aller Tugenden.[1])

Die Sokratiker gingen in mehrere Richtungen auseinander, von denen Aristippus und Antisthenes die entgegengesetzten Extreme darstellen. Ersterer begründete das System des Hedonismus, Antisthenes den Kynismus. Letzterer, als dessen Haupttypus Diogenes aus Sinope gilt, legt die Tugend in die Bedürfnißlosigkeit und Entbehrung.

Die richtige Mitte hielten Plato und seine Anhänger, die Akademiker, ein. Plato's Moral nimmt von Gott ihren Ausgangspunkt.

ἀλλὸ ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν· οὕτω καὶ τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν· ἐπεὶ οὖν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄλλα καλά τε καὶ ἀγαθὰ πάντα ἀρετῇ πράττεται, δῆλον εἶναι, ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστίν. — Ebenso Aristoteles, der in 6. Ethik. im letzten Kapitel als die Meinung des Sokrates bezeichnet, „alle Tugenden seien Weisheit. Der Mensch könne, wenn er Weisheit besitze, gar nicht sündigen; und wer sündige, sündige aus Unwissenheit.“ Vgl. S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 77. a. 2. — Diogen. Laërt. II, 31. *Ἔλεγε ἓν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἓν μόνον κακόν, τὴν ἀμαθίαν.* — Plato De rep. IX p. 460, 4. *Οὐ γὰρ ἑκὼν ἁμαρτάνει.* Timaeus p. 130, 16. *Κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς.* De legg. V p. 380, 1. *Ὅτι πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος.*

[1]) *Ἀγράφους δέ τινας οἶσθα, ἔφη, νόμους; Τοὺς γ' ἐν πάσῃ, ἔφη, χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους. Ἔχοις ἂν οὖν εἰπεῖν, ἔφη, ὅτι οἱ ἄνθρωποι αὐτοὺς ἔθεντο; Καὶ πῶς ἄν, ἔφη, οἵ γε οὔτε συνελθεῖν ἅπαντες ἂν δυνηθεῖεν οὔτε ὁμόφωνοί εἰσι; Τίνας οὖν, ἔφη, νομίζεις τεθεικέναι τοὺς νόμους τούτους; Ἐγὼ μέν, ἔφη, θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι· καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν . . . . Τὸ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι . . .* Die Götter geben stets gerechte Gesetze, bei ihnen ist also *νόμιμον* und *δίκαιον* identisch. Ebenso bei den menschlichen Gesetzen, wenn sie nämlich so sind, wie sie sein sollen, d. h. mit den göttlichen übereinstimmend. Xenophon Memorab. IV. 4, 19—25.

Das Gute ist ihm eine göttliche Idee[1]) und die Verähnlichung mit Gott soweit es möglich ist, ist das letzte Ziel alles Guten.[2]) In der Seele des Menschen unterschied Plato drei Momente: *Τὸ λογικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν.*[3]) Die dem ersten entsprechende Tugend ist die *σοφία*, die dem zweiten *ἀνδρεία*, die dem dritten *σωφροσύνη*. Die *δικαιοσύνη* ist die alle übrigen ordnende und einheitlich vermittelnde Tugend.

Plato's Nachtreter im Neuplatonismus, z. B. Plotinus, verlieren sich in eine mystische Emanationslehre, welche die Körperwelt als etwas Böses darstellt, die Tugend daher in der Ablösung von allem Körperlichen sucht. Ihre Moral läuft demgemäß auf eine kränkelnde Ascese hinaus. Nach Plotin ist das Böse *στέρησις τοῦ ὄντος*, und das höchste Gut erreicht man durch mystische Selbstvernichtung und Aufgehen im allgemeinen Ureins.[4])

Aristoteles mit seiner Schule (Peripatetiker). Sein Moralprincip ist Eudaimonie, d. h. der höchste Zweck von Allem ist Glückseligkeit. Darunter dachte er sich jedoch keineswegs bloß sinnliche Lust[5]), sondern die Erreichung des von der Natur gesteckten Zieles. Da nun aber die Natur allezeit strebt, von der Potenz zum Akt überzugehen, so ist des Menschen höchstes Ziel die Vollkommenheit der geistigen Aktualität. *Εὖ πράττειν* ist identisch mit *εὖ ζῆν*. Das Gute ist dem Aristoteles nicht, wie dem Plato, eine Idee, sondern pure Thätigkeit, Praxis. Man gelangt zur Tugend nicht durch das bloße Wissen (vgl. Sokrates und Plato), sondern durch Uebung.

---

1) Rep. V 476. a. VI. 505 sqq. *Ἡ ἰδέα τοῦ καλοῦ κἀγαθοῦ.* Sie gehört zu den *παραδείγματα ἐν τῷ ὄντι ἑστῶτα.* Theaet. 176. e.

2) *Ὁμοιῶσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν τέλος τῶν ἀγαθῶν.* Theaet. 176 a. *Εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.* Rep. X. 613. a. Vgl. VI. 500, e 504, e u. ö.

3) Auch *τὸ λογιστικόν, ὁ θυμός, τὸ ἐπιθυμητικόν* genannt. Vgl. Rep. IV, 441. c. — 443 b. Eingehendes darüber Luthardt, die antike Ethik. S. 50 ff.

4) Ennead. III, 2,5. VI, 7, 35. Vgl. Luthardt, antike Ethik S. 178 ff.

5) Ein gewisses Maß materiellen Wohlseins hält er zur Erfassung des in der Tugend bestehenden Glückes gleichwohl für nothwendig.

Tugend ist darum die Folge oft wiederholter Akte (eine Fertigkeit, ἕξις, habitus), bei denen allerdings die praktische Vernunft die ordnende Direktion führt, ohne jedoch unwiderstehlichen Zwang aufzulegen. Tugend beruht demnach wesentlich auf freier Wahl. Sie bewegt sich ferner stets in der richtigen Mitte, welche ebensoweit entfernt ist vom Zuviel als vom Zuwenig[1]); denn Beides, excessus und defectus, ist Fehler und Sünde. Aus diesen Momenten setzt sich zusammen und erklärt sich der Aristotelische Tugendbegriff: *Ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ.*[2]) Die Ausgestaltung des sittlichen Lebens zu seinem Höhegrade findet er wie Plato in dem politischen Gemeinleben, da nach ihm der Mensch *ζῷον φύσει πολιτικόν* ist.[3])

Nach Zeno (Stifter der stoischen Schule) ist die Tugend die Uebereinstimmung mit der Natur.[4]) Nicht die Lust, sondern die Tugend ist sich selber höchster Zweck. Seine Moral kleidet sich in die Worte *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* (sustine et abstine). Die berühmtesten Schüler waren Epiktet, Seneka, die beiden Kaiser Mark Aurel und Antonin. Theilweise gehören hieher, sind jedoch im Ganzen als Eklektiker zu bezeichnen: Cicero und Plutarch.

Epikur und seine Schüler versetzten in engem Anschluß an Aristippus das höchste Ziel in den Genuß. Wahre Weisheit ist die Kunst, recht zu genießen. Auch die Enthaltsamkeit findet in diesem

---

1) *Μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ᾽ ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ᾽ ἔλλειψιν.* Ethic. Nic. II. 6.

2) Ethik. Nic. II. 6. I. 7. X. 7. 8. Die gebietende Thätigkeit des Verstandes liegt ausgedrückt im *ὡρισμένῃ λόγῳ*, die freie Wahl der Willenskraft im *προαιρετική*, die rechte Mitte zwischen *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* in *μεσότης*, während das *πρὸς ἡμας* die Naturgemäßheit bezeichnet, die bei der Bestimmung der Tugendgrenzen den Maßstab bilden muß.

3) Ethic. Nic. I, 7. Pol. I, 1, 11: „*Πρότερον τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.*“

4) *Ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.* Diogen. Laërt. L. VII. segm. 87. *Καθ᾽ ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν.* Stobäus Eclog. eth. P. II, p. 134. Eclog. phys. P. I. p. 132,

System noch Platz, ja ist sogar unentbehrlich, aber nur als ein Mittel, um lange und mit Verstand genießen zu können.[1])

Das Wahre aller der genannten Hauptsysteme des Alterthums mit Ausschluß des mehr oder minder Irrthümlichen bei einem jeden derselben faßt, wie von jeder[2]), selbst ungläubiger Seite[3]) anerkannt wird, jenes Moralsystem zusammen, welches Christus der Herr in seinem Evangelium verkündigt hat und schon im alten Bunde durch seinen Dekalog vorausgekündigt hatte. Lassen sich die 10 Gebote als die Grundlinien dieses Systems erkennen, so kann man die berühmte Sentenz Christi von dem Liebesgebote als das Princip des Systems[4]) bezeichnen, nämlich: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex omnibus viribus tuis. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem est simile huic:

---

[1]) Diog. Laërt. Apophthegm. X. 128. 129. *Τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.* 138. *Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὑτάς, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν.*

[2]) „Decalogus omnium legum summa et epitome est.“ S. Aug. super Exod. qu. 140.

[3]) „Das Evangelium allein ist in seiner Moral immer fest entschieden, immer wahr, immer mit sich einig, immer sich selbst gleich. Schon die Vernunft sagt uns, daß es für den Menschen am besten sei, seine Vorschriften zu befolgen; daß aber der Mensch nicht so weit sehen könne, sie selber aufzufinden." So J. J. Rousseau, Lettres écr. de la mont. p. 30. 86. 87. Paris 1793. „Welch' unermeßliche Bahn ist das Menschengeschlecht seit Plato's Werk vom Staate durchlaufen! Wie kommt es, daß der Gegenstand seiner Bewunderung ein Gegenstand seiner Verachtung geworden ist? Zwischen der alten und neuen Welt liegt — das Evangelium!" So Aimé-Martin in seinem Werke über die Erziehung der Hausmütter. Vgl. Nicolas. Philos. Studien 2. Bd. S. 366.

[4]) S. Aug. quaest. 140 in Exod.: „Omnia cetera, quae praecepit Deus, ex illis decem praeceptis, quae duabus tabulis conscripta sunt, pendere intelliguntur, si diligenter quaerantur et bene intelligantur; quomodo haec ipsa rursus decem praecepta ex duobus illis, dilectione scilicet Dei et proximi, in quibus tota Lex pendet et prophetae.“

Diliges proximum tuum sicut te ipsum.[1]) In diesem Princip, auf welchem, wie Jeder einsieht und wir später im Detail hören werden, der Dekalog beruht, ist das Wahre aller philosophischen Systeme zusammengefaßt.

Wie Sokrates und Plato, gibt es der Tugend als höchsten Zweck die Gottheit selber. Wie Aristoteles nicht bloß die Erkenntniß, sondern auch die anderen Seelenkräfte, insbesondere die Willensfreiheit zur Tugend einbezieht, so wird auch hier neben dem mens als dem Erkenntnißvermögen das cor, der freie Wille, erwähnt, ja ihm als dem eigentlich entscheidenden Moment bei der Tugendübung sogar der erste Platz eingeräumt, während auch die niedere Seite der Seele, anima, als Sitz der unwillkürlichen Triebe und dunklen Gefühle nicht vergessen ist. Ja selbst der Leib als das Exekutivorgan der Beschlüsse des Geistes ist in dem Ausdrucke vires erwähnt, mit Recht in pluralischer Wortform, um die Vielheit und Zusammengesetztheit des Leibes gegenüber dem einfachen Geiste in's Licht zu stellen.[2])

---

[1]) Matth. 22, 37 ff. Marc. 12, 30. Luc. 10, 27. Deuter. 6, 5. 13, 3. Wir geben den Text in der Zusammenstellung aus all den citirten Stellen, wie es auch St. Thomas S. th. 2. 2. qu. 44. a. 5. thut und die verschiedenen größeren und kleineren Lehrbücher der Moral darbieten.

[2]) Vgl. S. Th. 2. 2. qu. 44 a. 5. Dilectio est actus voluntatis, quae hic significatur per „cor"; nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maxime quantum ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis, est principium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum, quae moventur a voluntate, scilicet intellectus, qui significatur per „mentem"; vis appetitiva inferior, quae significatur per „animam"; et vis executiva exterior, quae significatur per „fortitudinem" seu „virtutem" sive „vires". ‚Praecipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ‚ex toto corde"; et quod intellectus noster subdatur Deo, quod est „ex tota mente"; et quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est „ex tota anima"; et quod exterior actus noster obediat Deo, quod est „ex tota fortitudine, vel „virtute", vel „viribus" Deum diligere. Im Wesentlichen stimmen mit dieser Interpretation auch S. Chrysostomus hom. 42.

Mit der stoischen Philosophie theilt dies Moralprincip das richtige Streben, sich selbst und seine Lust der Pflicht nachzusetzen, worauf die bloß occasionelle[1]) Erwähnung der Selbstliebe deutet. Selbst das Wahre am Hedonismus des Aristipp und Epikur ist durch die Anerkennung der Selbstliebe als eines Naturgesetzes mit aufgenommen. Denn wenn auch durch den Umstand, daß Christus direkt nur zwei Objekte der Liebe, Gott und den Nächsten, heraushebt, die Selbstliebe hinabgedrückt erscheint, so ist doch wieder dieses Verschweigen oder vielmehr oberflächliche Streifen der Selbstliebe mit dem Ausdruck sicut te ipsum ein deutlicher Beweis, daß Christus die Selbstliebe als eine selbstverständliche und der Natur unausrottbar eingepflanzte Pflicht betrachtet wissen will.[2]) Dagegen wird durch Unterordnung dieses Triebes und der aus ihm resultirenden Pflicht unter einen höheren und höchsten Zweck, wie das in der genannten Sentenz Christi geschieht, das Falsche des Hedonismus abgestreift.

Während endlich die alten Philosophen in ihren Systemen unklar bleiben, wie sie die Pflichten gegen Gott (εὐσέβεια) und die Pflichten gegen den Nächsten, die δικαιοσύνη namentlich als πολιτική[3]), und

---

und S. Augustin. de doctr. christ. c. 22, sowie Gregor Nyss. lib. de hominis opific. c. 8 überein, wenn sie auch in einzelnen Worterklärungen abweichen.

[1]) In dem nebensätzlichen Anhängsel „sicut te ipsum".

[2]) „Für die Selbstliebe war kein eigenes Gebot nöthig", sagt St. Augustin. „Denn soweit auch immer der Mensch von der Wahrheit abirrt, Eines verbleibt ihm noch, die Liebe zu sich selber und zu seinem Leibe. Quantumcunque homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui." De doctr. christ. c. 23.

[3]) „Die antike Moral kennt nur einzelne Tugenden, nicht eine Sittlichkeit des inneren Menschen, die eine einheitliche, weil eine centrale ist. Und zwar Tugenden des bürgerlichen und staatlichen Lebens. So ist auch nach Aristoteles alle Sittlichkeit staatlich bestimmt und die Ethik ein Theil der Politik oder die Politik Ziel und Endzweck der Ethik. Somit wird das Sittliche identisch mit dem Rechtlichen . . . . . Die Ethik wird oft geradezu zur Jurisprudenz . . . . . Dies ist für die antike Moral überhaupt charakteristisch, weil sie eben ihren Standort nicht im Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern zur Welt hat, während für das Christenthum, weil es seinen

hinwiederum die pflichtschuldige Achtung seiner selbst als des allernächsten Objektes der Liebe in Ueber- und Unterordnung bringen sollen, so löst sich bei Christus Alles in wohlthuende Klarheit und Ordnung auf. Gott muß über Alles (maximum et primum) geliebt werden; ihm gehört der ganze (totus) Mensch und alle seine Kräfte (cor, mens, anima, corporis vires). Für die Gottesliebe gibt es wohl einen terminus a quo, ausgedrückt in der Präposition ex toto . . . . ex tota . . . . etc., aber keinen terminus usque ad quem, keine Grenze der Zeit und des Grades; denn ihn kann man nie genug lieben.[1]) Daraus folgt, daß die Nächstenliebe der Gottesliebe keineswegs coordinirt, sondern untergeordnet oder noch richtiger eingeordnet ist; sie bildet einen integrirenden Theil der Gottesliebe und Niemand liebt Gott, wenn er den Nächsten nicht liebt[2]), sowie hinwiederum Niemand den Nächsten in Wahrheit liebt, wenn er Gott nicht liebt.[3]) Ebenso ist die Selbst- und Nächstenliebe

Standort vor Allem in jenem Verhältniß hat, die Unterscheidung des Sittlichen und Rechtlichen charakteristisch und fundamental ist." Luthardt, die antike Ethik. S. 69 f.

[1]) Sehr schön macht der hl. Gregor der Große darauf aufmerksam, wie der Nächstenliebe ein Maß vorgeschrieben ist in dem Beisatz sicut teipsum, wie aber die Gottesliebe durch kein Maß begrenzt wird. „Notandum est, quia in dilectione proximi mensura amoris ponitur, cum dicitur: Diliges proximum tuum sicut teipsum. Dei autem dilectio nulla mensura constringitur, cum dicitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua, ex tota virtute tua. Non enim jubetur quisque quantum diligat, sed ex quanto, cum dicitur „ex toto", quia ille veraciter Deum diligit, qui sibi de se nihil relinquit". Lib. II. Hom. 38. — „Nostra in Deum caritas in dies fiat ardentior necesse est; quem ex omnibus amare debemus. At caritas, qua proximum complectimur, suis finibus circumscribitur; jubet enim Dominus proximos diligere, sicut nos ipsos". Cat. Rom. P. III. c. V. qu. 5.

[2]) Si quis dixerit: quoniam diligo Deum; et fratrem suum oderit, mendax est. I. Joann. 4, 20.

[3]) Non vera dilectione diligeremus invicem, nisi diligentes Deum. Diligit enim unusquisque proximum suum tanquam seipsum, si diligit Deum: nam si non diligit Deum, non diligit seipsum. S. Aug. tract. 87. in Joannem.

von Christus in das richtige Wechselverhältniß gebracht. Denn, wie St. Thomas sehr richtig bemerkt, wird in der Sentenz Diliges proximum tuum sicut teipsum, die Ordnung der beiden Liebe-Arten festgestellt; indem nämlich die Selbstliebe als Muster und Norm der Nächstenliebe bezeichnet wird, ist hinreichend angedeutet, daß die Selbstliebe der Nächstenliebe der Ordnung nach vorangeht.[1]) Das sicut bezeichnet also nicht eine vollständige Gleichheit, sondern eine Aehnlichkeit der Nächstenliebe mit der Selbstliebe, die sich durch die Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit des Wohlwollens gegen den Nächsten kundgibt.[2])

So erscheint denn in der That das christliche Moralprincip als das allseitig vollkommenste und demgemäß das darauf erbaute System als das in sich festeste, gegen alle Einwände unangreifbare und die Kräfte des Menschen endgültig befriedigende System. Daher die auffallende Thatsache, daß mit dem Eintritt des Christenthums die Versuche, Moralsysteme zu construiren, innerhalb der christlichen Kirche aufhören. Die volle und ganze Wahrheit war erreicht. Wozu neue Forschungen und Constructionen? Die sämmtlichen apostolischen Väter, Kirchenväter, Kirchenlehrer und rechtgläubigen Theologen bis herab zu dem letzten Kirchenlehrer St. Alphons von Liguori am Ende des vergangenen Jahrhunderts, der gerade durch seine Moralwerke die höchste Berühmtheit erlangte, beschäftigen sich keineswegs mit Erfindung neuer Moral-Principien oder -Systeme. Kein Mensch redet von einem Moralsystem des hl. Augustin, Thomas oder Alphons. Ihre ganze Arbeit in dieser Sparte geht darin auf, das christliche Princip und

---

[1]) Cum mandatur, quod aliquis diligat proximum „sicut seipsum", praefertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. S. Th. 2. 2. qu. 44. a. 8 ad 2.

[2]) Modus dilectionis tangitur, cum dicitur: Sicut teipsum; quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum sibi aequaliter diligat, sed similiter sibi . . . . nämlich propter Deum . . . . non condescendere proximo in aliquo malo, sed solum in bonis . . . . . non diligere propter propriam utilitatem, sed propter utilitatem proximi . . . S. Th. 2. 2. qu. 44. a. 7.

System apologetisch zu begründen, theologisch oder logisch zu ergründen und dessen Anwendung auf's Leben paränetisch oder casuistisch zu vermitteln.

Nur wo man sich vermaß, vom Christenthum ganz oder theilweise abzuweichen, da zeigen sich alsbald Ansätze zur Neubegründung von Moralsystemen, die freilich nicht bloß den Stempel der Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit an sich trugen, sondern, weil in bewußten Widerspruch mit dem Christenthum tretend, an Absurdität und Gefährlichkeit die Systeme der heidnischen Philosophen noch überholten. Auf alle Einzelnheiten einzugehen, ist hier nicht der Platz; denn man müßte eine förmliche Geschichte der Häresieen schreiben, da jede derselben mit der Verletzung der dogmatischen Wahrheiten auch zerstörend auf das christliche Moralsystem einwirkte. Da gälte es das Moralsystem der Gnostiker darzulegen, man müßte die manichäische und demzufolge auch die albigensische, waldensische, die hussitische u. s. f. Lehre darlegen. Das führt aber zu weit.

Nur darauf sei hier schlüßlich hingewiesen, daß die völlige Emancipation vom Christenthum, die namentlich seit dem 16. Jahrhundert in ausgesprochener Weise auftritt, die schlimmsten Folgen auch für die Ethik nach sich zog. Wenn z. B. der Philosoph Spinoza (1632 bis 1677) in seinem pantheistischen System Gott als die einzige (unendliche) Substanz bezeichnet, deren Attribute Denken und Ausdehnung sind, Ersteres als Geist, Letzteres als Materie sich darstellend, so daß die Einzelwesen nur die wechselnden Formen dieser beiden sind, ist es dann ein Wunder, wenn die Moral bei ihm förmlich in die Brüche geht? Der Mensch ist nach ihm nicht wahlfrei, also auch nicht böse. Er scheint nur frei, weil er die ihn bestimmenden Ursachen nicht kennt. Zwar redet auch Spinoza von Tugend und von Seligkeit, nämlich von der Erkenntniß und Liebe Gottes, aber diese ist ihm nur ein Theil der göttlichen Selbsterkenntniß und Selbstliebe.[1]) Das heißt mit den Begriffen von Tugend und Moral ein frevelhaftes Spiel treiben.

[1]) Dr. Haffner, Grundlinien der Gesch. d. Philos. S. 836 ff. bes. S. 839.

Hugo Grotius (1585—1645) erklärte als Grundlage der sittlichen Ordnung den „unintereſſirten, vernünftigen Geſelligkeitstrieb des Menſchen." [1]) Ihm entgegen bezeichnet Thomas Hobbes (1588 bis 1684) den Menſchen als ein von Natur aus von Selbſtſucht beherrſchtes Weſen, das im Naturzuſtande Recht auf Alles hat, was er will und kann. Das wäre nun freilich der Krieg Aller gegen Alle. Allein die Klugheit lehrt den Menſchen, auf ſeine Sicherheit zu denken, und ſo entſteht das durch Vertrag zu ſtiftende Gemeinweſen. [2]) Wer denkt hiebei nicht an die Ethik der Sophiſten in zweiter verböſerter Auflage? Verſöhnung dieſer beiden Gegenſätze ſuchte Chriſtian Thomaſius (1655—1728) anzubahnen, indem er den freilich nicht viel beſſeren Grundſatz aufſtellte: „Man muß thun, was das menſchliche Leben lang und glücklich macht, und meiden, was ihm Unglück bringt, oder gar den Tod befördert." [3]) Man wird dabei unwillkürlich an Epikur erinnert.

Abenteuerlich, weil der geſunden Vernunft und Erfahrung zuwider, klingt das wohl gut gemeinte, aber der chriſtlichen Offenbarung widerſprechende Moralſyſtem des 1593 geſtorbenen Montaigne. Er erklärt die Natur bzw. Vernunft des Menſchen für abſolut verdorben, ſo daß die ihr entſtammende Moral veränderlich, ſchwankend, ohne feſte Principien ſei. Nur die Offenbarungsmoral iſt ihm vollkommen ſicher und befriedigend. Er erkennt kein Gewiſſen an. Dieſes ſei nichts anderes als Reſultat der Gewohnheit und der Erziehung, die freilich ſchon im Embryo wirke. Auf ſeiner Seite ſtanden noch eine Reihe anderer Schriftſteller, deren Syſtem die Kirche verworfen hat. [4])

Epikuräismus in der widerlichſten Erſcheinungsform war das franzöſiſche Syſtem der ſinnlichen Selbſtliebe, eingeleitet von Rochefoucault (geb. 1680), ausgebildet von Graf Robinet (geb. 1735). [5])

---

[1]) Vgl. Fuchs, Art. „Moralphiloſophie" in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon.

[2]) Haffner, Grundlinien S. 795 f.

[3]) Vgl. Fuchs in Wetzer u. W. Art. Moralphiloſ.

[4]) Haffner, Grundl. d. G. der Ph. S. 737.

[5]) De la nature. Amſterdam 1761.

„Les vertus se perdent dans l'interêt comme les fleuves se perdent dans la mer." Auf die Spitze trieb dies **Helvetius** (1715—1771), der sich nicht scheute zu sagen[1]): „L'interêt est la source unique de nos jugements et de nos actions ... Quand je parle de l'amour désinterressé, je mets un masque; quand j'agis, je suis forcé de l'ôter." Die Schriften eines **La Mettrie** (1709—1751) und das **Systeme de la nature**, pseudonym erschienen in London 1770, bieten neben dem reinsten Materialismus und Atheismus einen epikuräischen Hedonismus, von dessen bestialischem Charakter selbst ein Göthe sich abgestoßen fühlt.[2])

Eine vage Gefühlsmoral repräsentirt das System einer Reihe englischer Schriftsteller, wie John **Locke**[3]) (1632—1704), **Cumberland**, **Shaftesbury** (1671—1713)[4]) u. a., die als ethisches Princip und die Quelle der Glückseligkeit das allgemeine Wohlwollen (Menschenliebe) bezeichneten. David **Hume**[5]) (1711—1776) schließt sich ihnen an, neigt sich jedoch mehr zum Princip der Selbstliebe.

Der verweichlichenden Glückseligkeitsmoral eines Basedow, Mendelssohn, Engel, Gellert gegenüber bot **Kant** (1724—1804) mit seinem „kategorischen Imperativ" ein kräftigendes und erfrischendes Gegenstück dar. Allein, da er zwischen den Intellekt („theoretische Vernunft") und die Wahlfreiheit („praktische Vernunft") eine unüberbrückte Kluft setzte und für das sittliche Handeln lediglich das Gesetz als solches als letzten Beweggrund aufstellte, so bleibt auch sein Moralsystem ein bloßes Stückwerk und beraubt den Menschen in seinem sittlichen Handeln der naturgemäßen Triebfeder, die sich in dem

---

[1]) In seinem Werke De l'esprit.

[2]) Aus meinem Leben III. 68. „Dies Buch kam uns so grau, so cimmerisch, so todtenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenste schauderten".

[3]) Haffner, Grundl. d. G. d. Ph. S. 801 ff.

[4]) Haffner, a. a. O. S. 798 ff.

[5]) Haffner, a. a. O. S. 813 ff.

altbewährten Grundsatz ausspricht: **Nihil est volitum, nisi cognitum**[1]). — Fichte lehnt sich im Allgemeinen an Kant an.[2])

Hegel's (1770—1831) Moralphilosophie läuft wenn auch auf ganz entgegengesetzten Wegen auf die Theorie Spinoza's hinaus. Denn jeder Pantheismus vernichtet die Sittlichkeit im Princip, weil er die persönliche Freiheit und Fortdauer leugnet.[3]) Dieses negative Resultat wird durch die idealistische Richtung der Hegel'schen Philosophie nicht verbessert, sondern dem völligen Nihilismus überantwortet. Denn es ist und bleibt eine ungeheuerliche Verleugnung des Denkens, wenn Hegel eine Idee, die er selbst als „Nichts" und „unbestimmtes Sein" definirt, zugleich als „das Absolute" bezeichnet."[4])

Die letzten Consequenzen daraus zu ziehen, war Schopenhauer, besonders aber Hartmann (geb. 1842), dem Philosophen des „Unbewußten", vorbehalten. Seine Ethik ist der vollendetste Pessimismus und Nihilismus. Sich seiner Existenz nach Kräften zu entledigen, die Zwecklosigkeit seines Daseins immer deutlicher einzusehen und demnach die Selbst- und Weltvernichtung anzustreben, ist in kurzen Zügen die **salva venia** „Ethik" Hartmann's. Freilich verschleiert er sie bisweilen durch Mahnungen „sich successiv von der Anhänglichkeit an das Leben und seine Güter zu befreien," ja er warnt sogar vor dem hier zunächst sich empfehlenden Selbstmord, aber nur deßhalb, weil der vereinzelte Selbstmord Nichts nütze, „nur ein gleichzeitiger, gemeinsamer Entschluß aller Menschen, Willen und Dasein

[1]) Haffner, Grundl. d. G. d. Ph. S. 951 ff. Die „Schwachen" freilich wies auch Kant auf eine allausgleichende jenseitige Vergeltung hin. Damit gesteht er selber zu, wie unzulänglich ein Gesetz ist, das nicht als Ausdruck eines persönlichen göttlichen Willens erkannt und anerkannt ist, sondern als bloßes Abstractum erscheint. Solch' ein bloßes Gedankending spielt namentlich gegenüber den sehr handgreiflich concreten Trieben der menschlichen Sinnlichkeit ungefähr die Rolle des Schneemanns gegenüber den Insulten einer muthwilligen Rangenschaar. Vgl. auch Hake, Handbuch der allgem. Religionswissenschaft. 2. Thl. S. 145.

[2]) Herder, Conv.-Lex. Bd. 2. S. 698.

[3]) Haffner, Grundl. d. G. d. Ph. S. 1004 f.

[4]) Haffner, Grundl. d. G. d. Ph. S. 1041.

zu vernichten, könne zum Ziele führen, was eine trotz Elektricität und Dampf noch nicht ermöglichte Communication der Erdbevölkerung voraussetzen würde." [1])

Solche ungeheuerliche Auswüchse menschlichen Denkens lüften einigermaßen den schauerlichen Abgrund, in den die Menschheit stürzen muß, wenn sie sich vom Christenthum lossagt, und setzen den unendlichen Werth und die Wohlthat des Christenthums mit seiner dem Himmel entstammten Moral in's Licht, die alle Wünsche und Bedürfnisse des Menschen befriedigt, alle Fragen und Räthsel löst und die Verhältnisse aller Wesen in die richtige Ordnung bringt.

---

[1]) Philosophie des Unbewußten 1869. Vergl. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. S. 1039 ff.

Das Gebot der Liebe und der Dekalog.

Nachdem wir das Moralprincip des Christenthums im Gebot der Liebe erkannt und seinen unendlichen Vorzug vor den menschlichen Principien dargethan, so gehen wir daran, seine Durchführung in dem von Gott schon im A. T., aber für ewig gegebenen Dekalog nachzuweisen. In der That beruht der Dekalog auf dem Gebote der Liebe. So spricht Christus selbst, nachdem er die beiden Theile des Liebegebotes statuirt hatte: **In his duobus mandatis universa Lex pendet.** [1])

Zwei sind die Gebote der Liebe und zwei sind auch die Theile des Dekalogs, von Gott sogar sinnenfällig dadurch hervorgehoben, daß er ihn mit göttlichem Finger auf zwei Tafeln schrieb.[2]) Die Liebe Gottes ist das „erste", die Liebe des Nächsten das „zweite" Gebot. So standen auch die Gebote der Gottesliebe auf der ersten, die Gebote der Nächstenliebe auf der zweiten Tafel.[3]) Das Gebot

---

[1]) Matth. 22, 40.

[2]) Dedit Dominus Moysi in monte Sinai duas tabulas testimonii lapideas, scriptas digito Dei. Exod. 31, 18.

[3]) Divina decalogi praecepta fuerunt incisa in duabus tabulis; in quarum altera, quemadmodum a sanctis Patribus accepimus, tria continebantur, reliqua vero in alteram tabulam erant inclusa . . : . . . . . Caritatem in Deum superiora tria praecepta docent; quod vero ad hominum conjunctionem et societatem pertinet, id reliquis septem praeceptis continetur. Quocirca non sine causa ejusmodi est facta distinctio, ut alia ad priorem, alia ad alteram tabulam praecepta referantur. Cat. Rom. P. III. c. 5. qu. 3. — Die philonische Eintheilung der Gebote und bezw. Vertheilung auf die zwei Tafeln, welcher auch Calvin aus tendenziös oppo=

der Gottesliebe ist das „größte" Gebot. So nahmen auch die 3 Gebote der Gottesliebe im Dekalog den größten Raum ein, nämlich eine einzige Tafel für sich allein, also diese 3 soviel Raum für sich, als die übrigen 7 zusammen.

Für die Selbstliebe ist im Liebegebote kein gesonderter dritter Platz, sondern sie wird nur gelegentlich beim Gebot der Nächstenliebe erwähnt. Ebenso im Dekalog. Keines der Gebote handelt ausdrücklich von der Selbstliebe, wir hörten schon, warum. Gerade in dieser Bestieffindung (um mich so auszudrücken) der Selbstliebe liegt nicht undeutlich die Mahnung, daß die wahre christliche Selbstliebe auf einen cum grano salis zu verstehenden Selbsthaß und die Verleugnung seiner selbst hinausläuft, gemäß dem Worte Christi: „Qui diligit animam suam in hoc mundo, perdet eam; et qui odit animam suam in hoc mundo, custodit eam in vitam aeternam." [1])

Uebrigens ist die Selbstliebe im Dekalog dennoch zwischen den Zeilen zu lesen, ähnlich wie in der „königlichen Sentenz" [2]) Christi, im Liebegebote. Von der Selbstliebe handeln nämlich alle

---

sitionellen Absichten beitreten zu müssen glaubte, verdient hier keine Berücksichtigung, einmal weil wir andere Zwecke als die einer biblischen Textkritik verfolgen, und dann weil über diese Auffassung die Wissenschaft sowohl als der christliche Gebrauch längst zur Tagesordnung übergegangen sind. Die allgemeine Kirche (von welcher in diesem Punkte weder Luther in seinem großen und kleinen Katechismus, noch Melanchthon in seinen Locis theologicis abwich) hat durch ihre uralte und überall geltende Praxis der augustinischen Auffassung ihre Sanktion gegeben. Von Augustin benennt man sie, weil er wohl der Erste war, der mit kritischem Auge die sporadischen Schwankungen constatirte und sichtete, am ausführlichsten und bestimmtesten über den Dekalog und seine einzelnen Gebote redete (quaest. in Exod. n. 71.) und von den nachfolgenden Kirchenlehrern, speziell vom hl. Thomas von Aquin als grundlegender Autor anerkannt und benützt wurde. Vgl. Sonntag, in den Studien und Kritt. 1836, Heft 1. Wetzer und Welte 2. Aufl. Art. Decalog. S. 1432 ff.

[1]) Joann. 12, 25.

[2]) So nennt St. Jakobus das Liebegebot (Ep. S. Jacob. 2, 8.) „legem regalem — νόμον βασιλικόν."

zehn Gebote, insofern als sie zu der den Menschen allein beglückenden Gerechtigkeit auffordern; denn „wer Sünde und Unrecht thut, der hasset seine Seele“[1]; wer also die von Sünde und Unrecht abmahnenden Gebote Gottes hält, der liebt seine Seele. Beachtet man ferners die allgemein gehaltene Fassung mehrerer Gebote der zweiten Tafel, so gestattet, ja fordert sie deren Auslegung auch auf die Liebe der eigenen Person. Wenn es z. B. heißt: Non occides, so ist dazu mit demselben Rechte te ipsum als proximum zu ergänzen.[2] Selbst der Ausdruck proximus, wie z. B. im 8. Gebot „Non loqueris falsum testimonium contra proximum tuum“, läßt sich nach dem Sprichwort „sibi quisque proximus“ auch auf die Pflichten gegen sich selbst auslegen.[3] Endlich handeln die zwei letzten Gebote des Dekalogs, in welchen die bloße Begierde nach dem Weib und Gut des Nächsten untersagt ist, so recht eigentlich von der Selbstliebe. Denn die Erfüllung derselben bringt dem Nebenmenschen ebenso wenig einen wahrnehmbaren Nutzen, als deren Uebertretung einen wahrnehmbaren Schaden; jeder wahrnehmbare Nutzen oder Schaden würde eine Haltung oder Uebertretung nicht dieser beiden Gebote, sondern der ihnen correspondirenden Gebote, des 6. und

---

[1]) Tob. 12, 10. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Ps. 10, 6.

[2]) Neque vero se ipsum interficere cuipiam fas est, quum vitae suae nemo ita potestatem habeat, ut suo arbitratu mortem sibi consciscere liceat. Ideoque legis hujus verbis non ita praescriptum est: „Ne alium occidas“, sed simpliciter: „Ne occidas“. Cat. Rom. P. III. c. 6. qu. 10.

[3]) Dicit Dionysius c. 4. de div. Nom. lect. 9. quod amor est virtus unitiva. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione ad alterum. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae. S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 25. a. 4. — S. Augustinus sagt ebenfalls speziell mit Rücksicht auf das 8. Gebot: „Nec recte intelligentibus poterat videri, non esse prohibitum, ut adversus se ipsum quisque falsus testis assisteret, eo quod in praecepto additum fuit: contra proximum tuum. Sed non ideo, si adversus se ipsum quisque falsum testimonium dixerit, ab hoc crimine se putet alienum; quando regulam diligendi proximi a semetipso dilector accepit.“ De civ. Dei l. I. c. 20.

7. involviren. Der wirkliche Nutzen des 9. und 10. Gebotes verläuft vielmehr lediglich in dem Geiste des sie Erfüllenden selber, indem ihm die Verpflichtung eingeschärft wird, seines eigenen Herzens Begierden zu zügeln und zu ordnen. Die 2 letzten Gebote können und müssen somit als die gewissermaßen offizielle Repräsentation der Selbstliebe gelten.[1]) Ihre Anfügung am Schluß des Dekalogs in dieser nur zwischen den Zeilen zu lesenden Form entspricht ganz der so zu sagen verstohlenen Art, womit auch in dem Liebegebot am Schluß die Selbstliebe gleichsam nur hingeworfen wird.

So ist es also durchaus wahr, daß „in den zwei Geboten der Liebe das ganze Gesetz hängt", d. h. daß die 10 Gebote nichts Anderes sind, als die Entfaltung der 2 Gebote der Liebe. Der Dekalog ist das System und die 2 Gebote der Liebe das Princip der christlichen Moral.

In diesem Satze Christi: In his duobus universa Lex pendet betonen übrigens die hl. Väter nach ihrer Gewohnheit, jedes Wort der hl. Schrift ehrfurchtsvoll zu betrachten, auch den Ausdruck „Hängen" (pendere). Da sie nämlich in Christo selber die Fülle des Gesetzes, die „universa Lex" verkörpert erblicken, so stehen sie nicht an, sein Hängen an dem aus 2 Balken bestehenden Kreuz auf die Worte zu beziehen: In his duobus universa Lex pendet. In den zwei Balken des Kreuzes hängt Christus ebenso wie in den zwei Liebegeboten der Dekalog hängt. Ja das Hängen Christi an den beiden Kreuzesbalken ist die symbolische Darstellung der Wahrheit, daß der Dekalog in den zwei Liebegeboten hängt. Darum spricht der apostolische Vater St. Ignatius von Antiochien ebenso vom Kreuz als dem „Instrument und Weg der Liebe", wie er Christum

---

[1]) Quum superioribus legis praeceptis nos quibusdam quasi praesidiis Deus munivisset, ne quis nos ipsos aut nostra violaret: his adjunctis praeceptis (9. et 10.) illud maxime providere voluit, ne appetitionibus nostris nos ipsi laederemus . . . . . Illud a Deo provisum est, ut cupiditatum aculei, quibus ad perniciosa quaeque incitari solemus, hujus legis vi quodam modo excussi nos minus urgeant. Cat. Rom. P. III. c. X. qu. 4.

selber als „die gekreuzigte Liebe" bezeichnet. „Ἀγαπὴ ἐσταυρωμένη" ist ihm Christus[1]), und vom Kreuze sagt er: „Wir werden in die Höhe gehoben durch das Instrument Jesu Christi, welches das Kreuz ist; das aber ist der Weg, der uns zu Gott emporführt, die Liebe."[2]) In der That ist das Kreuz mit seinen beiden Balken so recht geeignet, als Symbol der Liebe zu dienen, als Symbol der Gottesliebe durch den in die Höhe zeigenden Längebalken, als Symbol der Nächstenliebe durch den nach beiden Seiten sich dehnenden Querbalken, der den Armen die Attitude weltumspannender Liebe gibt. Daß aber Christus als Gekreuzigter die verkörperte Liebe und die Erfüllung des Gesetzes ist, das lehrt nicht bloß der Augenschein, sondern der Wortlaut der hl. Schrift, der Christum die „Erfüllung von Allem"[3]), speziell „des Gesetzes"[4]) nennt und ihn mit „der Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist"[5]), identificirt. „Wer anders", so apostrophirt der Kirchenschriftsteller Origenes, „ist die Liebe, als der Sohn Gottes, von dem es heißt: Gott ist die Liebe. Darum erinnere ich mich auch, daß einer der Heiligen, Ignatius mit Namen, von Christus gesagt hat: Meine Liebe ist gekreuzigt."[6]) So heißt also die Sentenz Christi „in his duobus pendet universa Lex" in mystischer Umschreibung: In

---

[1]) S. Ignat. ep. ad. Rom. c. 7.

[2]) Ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι σταυρός· ἡ δὲ ἀγαπὴ ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς Θεόν. Ep. ad Ephes. c. 9.

[3]) Τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Eph. 1, 23.

[4]) Nolite putare, quoniam veni solvere Legem; non veni solvere, sed adimplere. Matth. 5, 17.

[5]) Plenitudo Legis est dilectio. Rom. 13, 10.

[6]) In tantum nomen charitatis in scripturis extollitur, ut etiam ipse Deus charitas appelletur, sicut Ioannes dixit: Deus charitas est. In quo ostendit et ipsum Deum charitatem esse, et iterum eum, qui ex Deo est, charitatem esse. Quis autem ex Deo est nisi ille, qui dixit: Ego ex Deo exivi . . . . Denique memini, aliquem sanctorum dixisse, Jgnatium nomine, de Christo: Meus autem amor crucifixus est. Origenes in Cant. Prologus.

den zwei Balken des Kreuzes hängt Christus, die verkörperte Liebe, die Erfüllung des Gesetzes.

Selbst auf die Zehnzahl der Sinaigebote gehen die hl. Väter ein und finden darin ein Zeichen von deren Vollkommenheit einerseits, sowie einen neuen Grund, Christum den Gekreuzigten mit dem Dekalog zu identificiren. Bekanntlich bezeichnet nämlich Pythagoras die Zehnzahl als die Zahl der Vollendung, indem darin die 4 Grundzahlen: 1, 2, 3, 4 zusammengefaßt (*δέχεσθαι*) sind, wovon er auch sprachlich das Wort *δέκα* ableitet.[1]) Aber auch die hl. Väter erklären und zwar speziell mit Rücksicht auf den Dekalog die Zehnzahl als die vollkommene Zahl. „Das Gesetz Gottes ist aus dem Munde Gottes hervorgegangen und er hat es mit eigener Hand und Schrift gemeißelt auf steinerne Tafeln, indem er uns darbot das Zehngesetz in vollkommener Zahl.“ So die Constitutionen der Apostel.[2]) Ebendieselben hl. Väter vindiciren diese Vollkommenheitszahl 10 Christo dem Herrn als die ihm eigenthümlich zugehörende Zahl, nicht bloß weil in ihm wie in der Zehnzahl die Zusammenfassung des Guten zu finden sei, sondern auch weil sein Name mit dem die Zehnzahl bedeutenden Jota beginne. „Die Zahl 10, im Buchstaben Jota, dem Anfangsbuchstaben des Namens Jesus, ausgedrückt, versinnbildet den Herrn Jesum“, sagt der hl. Barnabas.[3]) „Der Zehner des Heiles“, so lesen wir in den Constitutionen der Apostel, „ist der

---

[1]) Hieronymus Müller weist in „Platon's sämmtliche Werke“ übers. 6. Bd. S. 268 auf diese pythagoreische Symbolik hin und findet darin einen Anklang an die Zehnzahl der göttlichen Gebote. „Die Summe der ersten vier Zahlen $1 + 2 + 3 + 4$ ist Zehn, eine von den Pythagoreern besonders heilig gehaltene Zahl. Diese heilige Zahl finden wir auch in den für die menschliche Seele aufgestellten zehn Geboten wieder.“

[2]) *Τὸν νόμον θεοῦ ἐκ στόματος καὶ χειρὸς καὶ γραφῆς θεοῦ ἐν πλαξὶ λιθίναις κεκολαμμένον παρασχόμενον αὐτοῖς τελείου ἀριθμοῦ δεκάλογον.* Const. App. Lib. VI. c. 3.

[3]) Epist. Barnab. c. 9. bei Erklärung der Zahl *δέκα καὶ ὀκτὼ καὶ τριακόσιοι*, Zahl der Knechte, mit denen Abraham zu Felde zog. Gen. 14, 14. 17, 26. 27.

Anfang des Namens Jesu. Höre es, heilige katholische Kirche, die du den zehn Plagen entronnen bist, und das Zehngesetz empfangen hast, die du durch den Glauben Jesum kennst und den Zehner verstehst, die du das Jota, welches der Anfang des Namens Jesu ist, glaubst, die du seinen Namen trägst und verklärt bist von der Vollkommenheit seiner Glorie."[1]) Man sieht also, die hl. Väter machen vollen Ernst und urgiren bis in die letzten Consequenzen die Auslegung des Schriftwortes, daß in den „zwei Geboten die zehn Gebote hangen", auf Christum, der als das verkörperte Zehngesetz an den zwei Kreuzesbalken, den Symbolen der Liebe, hängt.

Von diesem Standpunkt aus kommt auch Licht in jene Stelle im Buch der Weisheit, wo von der „ehernen Schlange" in der Wüste gesagt wird, sie sei „ein Zeichen zur Erinnerung an die Gebote des göttlichen Gesetzes"[2]) gewesen. „Nicht die eherne Schlange", sagt Dionysius der Karthäuser[3]) „war es, die sie heilte, sondern das Sakrament des Heils, d. h. der Tod Christi am Kreuz, der in der Schlange vorgebildet war." Und eben weil in der Schlange Christus der Gekreuzigte erblickt wurde, darum war sie „ein Zeichen der Gebote des göttlichen Gesetzes", das Bild der Zehnzahl, die in der Zweizahl hängt. In his duobus universa Lex i. e. decalogus pendet.

So trifft zu, was der hl. Thomas von Aquin von der Zehnzahl der göttlichen Gebote sagt: „Wenn Gott Alles in der Welt nach Zahl,

---

[1]) *Δεκάται σωτηρίου, ἀρχὴ ὀνόματος Ἰησοῦ. Ἄκουε, ἱερὰ καθολικὴ ἐκκλησία, ἡ τὴν δεκάπληγον ἐκπεφευγυῖα καὶ τὴν δεκάλογον εἰληφυῖα καὶ τὸν νόμον μεμαθηκυῖα καὶ τὴν πίστιν κεκρατηκυῖα καὶ τὸν Ἰησοῦν πεπιστευκυῖα καὶ τὴν δεκάδα ἐγνωκυῖα καὶ ἐπὶ τὸ Ἰῶτα, ὅπερ ἐστιν ἀρχὴ ὀνόματος Ἰησοῦ, πεπιστευκυῖα καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπονομαζομένη καὶ ἐπὶ τῇ τελειώσει τῆς δόξης αὐτοῦ ἐστηριγμένη καὶ λάμπουσα.* Const. App. Lib. II. c. 25.

[2]) Signum ad commemorationem mandati legis tuae. *Σύμβουλον ἔχοντες σωτηρίας, εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου.* Sap. 16, 6.

[3]) Comment. in Sap. 16, 6. Non serpens aeneus salvavit illos, sed sacramentum mysterii, i. e. mors Christi in serpente praefigurata.

Gewicht und Maß[1]) gemacht hat, so gilt dies noch weit mehr von den zehn Geboten seines Gesetzes, weßwegen es von ihnen heißt[2]): Das ist eure Weisheit und Wissenschaft zum Ruhme vor allen Völkern.“[3])

[1]) Sap. 11, 21. Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura.

[2]) Deut. 4, 5.

[3]) Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura. Multo magis ergo in praeceptis suae legis congruum modum tradendi servavit. In praeceptis divinae legis maxima sapientia continetur, unde dicitur: Haec est vestra sapientia et intellectus coram populis. S. th. 1. 2. qu. 100 a. 7.

Arten menschlicher Thätigkeit.

Dem Menschenwesen entsprechend zerfällt alle Thätigkeit des Menschen in drei verschiedene Arten, je nachdem nämlich die Thätigkeit im Geiste selbst durch das Denken oder vermittelst des Leibes durch Reden und Handeln vollzogen wird. Daher die Eintheilung aller Akte des Menschen in actus cordis, oris et operis.[1] Daß alle Sittenpflichten einerseits, sowie ihre Uebertretungen anderseits nach diesem Schema eingetheilt werden, man also im officiellen kirchlichen Schuldbekenntniß von einem peccare cogitatione, verbo et opere redet[2], daß auch jede natürliche Rechtskunde den bloß innerlichen oder Geistes-Thaten die äußeren gegenüberstellt und hier wieder die Verbal- und Real-Akte unterscheidet, bedarf nur der Erwähnung. Die Formirung des kleinen Kreuzzeichens auf Stirne, Mund und Herz läuft auf dasselbe Eintheilungsprincip hinaus, insofern im Kreuzzeichen auf die Stirne der Segen Gottes erfleht wird für die Gedanken des Menschen, in dem Kreuzzeichen auf den Mund für die Worte, in dem auf das Herz für die Werke, welche der unmittelbare Ausfluß der im Herzen wohnenden Willenskraft sind.

Diese naturgemäße Eintheilung der menschlichen Thätigkeit in drei Arten liegt auch dem Dekalog zu Grunde und es gewährt man-

---

[1] Vgl. S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 5.

[2] Peccata committuntur tribus modis: animo, verbis et re ipsa. Cat. Rom. P. II. c. V. qu. 22. Deßhalb ist zur Sühne der Sünden, wie der hl. Chrysostomus sagt, auch das Dreifache erfordert: Reue im Herzen, Beicht mit dem Munde, Genugthuung durch Werke. Poenitentia cogit peccatorem omnia libenter sufferre: in corde ejus contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas vel fructifera satisfactio. S. Chrys. serm. 1. de poenitentia.

cherlei Einblick in den Sinn und das System des Dekalogs, wenn man ihnen darin nachspürt. Vergleicht man nämlich, um mit den Geboten der ersten Tafel zu beginnen, die drei ersten Gebote unter einander, so ist klar, daß sie in logischer Reihenfolge die dreifache Thätigkeit des Menschen in der Richtung nach Gott hin vorführen.

Das erste Gebot statuirt nämlich vor Allem das Vorhandensein Gottes (Ego sum) und zwar als des absolut vollkommenen Wesens in sich (Deus) und als des unumschränkten Gebieters den Geschöpfen gegenüber (dominus). Die Anerkennung dessen, also der Glaube an Gott, sowie Ehrfurcht vor ihm als dem vollkommensten Wesen und die absolute Unterwürfigkeit unter ihn als den höchsten Herrn, die man Anbetung (*λατρία*) nennt: das ist der Hauptinhalt des 1. Gebotes und das sind offenbar lauter Akte, die im Inneren des Menschen, im Gebiete des Geistes und der Gedanken sich bewegen. Indem der Wortlaut des Gebotes also fortfährt: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben und kein geschnitztes Bild anbeten“, wird dem positiven Gebot nur das negative oder Verbot angereiht und zwar hauptsächlich vor jener Versündigung gewarnt, welche man Abgötterei heißt. Diese selbst wird aber wieder in zwei Arten getheilt, nämlich in jene, welche das Werk Gottes neben Gott stellen, ihm gleich halten will, wie es im Teufel-, Menschen-, Sternen-, Thierdienst ꝛc. geschieht, und in jene, welche das Werk des Menschen (sculptile) an die Stelle Gottes setzt (Bilderdienst). Es ist aber klar, daß auch die hier verbotenen Uebertretungen zunächst im Geiste des Menschen sich bewegen, da ja das Anbeten, Gott gleich achten, als höchstes Wesen anerkennen lauter Akte des Geistes sind. Auch das Schnitzen von Bildern, das zwar ein leiblicher Akt ist, wird nicht an sich und schlechtweg verboten, sondern nur die frevelhafte Intention, sie als Götter anzusehen und zu ehren, also wieder ein innerer Akt des Denkens.

Im 2. Gebot: „Du sollst den Namen Gottes deines Herrn nicht vergeblich nennen“, befiehlt der Herr, daß wir Zunge und Wort ebenso in seinen Dienst stellen, wie im 1. Gebote Geist und

Gedanken.[1]) Die Formulirung des Gebotes, welche schon das unehrerbietige Aussprechen des göttlichen Namens verbietet, kehrt sich mit um so größerer Strenge wider die schweren Versündigungen am göttlichen Namen, als da sind: Gotteslästerung, Meineid, Fluchen ꝛc., lauter Versündigungen durch das Wort.

Im 3. Gebote endlich „Gedenke, daß du den Sabbat heiligest", verlangt Gott, daß der Mensch seiner Verehrung gegen Gott durch leibliche Werke Ausdruck verleihe, nämlich durch jene Werke, welche man geradezu Gebets-Werke (λίττομαι und ἔργον), Liturgie heißt.[2]) Das vorzüglichste darunter ist die Darbringung des Opfers, ihm reihen sich an der Empfang der Gnadenmittel, das gemeinsame Gebet u. s. f. Für den Vollzug dieser gottesdienstlichen Werke bedarf es einen eigenen Ort, im A. T. den Tempel in Jerusalem, im N. T. die Kirchen allerorts, und eine eigene Zeit[3]), hier Sabbat d. h. Ruhetag genannt. Im A. T. war der Ruhetag der 7., im N. T. ist es der 1. Wochentag. Die Ruhe von knechtlichen Arbeiten, die an diesen Tagen geboten ist, hat den Zweck, die Zeit und die Kraft des menschlichen Leibes für den göttlichen Dienst frei und bereit zu machen. Darauf deutet der Wortlaut des Gebotes, der besagt, daß man den Tag der Ruhe (Schabbat hebr. = Ruhe) mit heiligen Werken ausfülle (sanctificare = sancta facere, heilige

[1]) Primo divinae legis praecepto, quo Deum pie sancteque colere jubemur, hoc, quod secundo loco sequitur, necessario continetur; nam qui sibi honorem tribui vult, idem postulat, se ut summo verborum honore prosequamur. Cat. Rom. P. III. c. III. qu. 1.

[2]) Hoc legis praecepto externus ille cultus, qui Deo a nobis debetur, recte atque ordine praescribitur; est enim hic veluti quidam prioris praecepti fructus, quoniam quem intimis sensibus pie colimus, fide et spe adducti, quam in eo positam habemus (Anspielung auf das 2. und namentlich auf das 1. Gebot, das uns fides et spes zur Pflicht macht, vgl. Cat. Rom. P. III. c. II. qu. 4.), non possumus eum non externo cultu venerari, eidemque gratias agere. Cat. Rom. P. III. c. IV. qu. 1.

[3]) Quoniam haec ab iis, qui humanarum rerum occupationibus detinentur, non facile praestari possunt: certum tempus statutum est, quo ea commode effici queant. Cat. Rom. P. III. c. IV. qu. 1.

Werke vollziehen).[1]) Daß unter diesen heiligen Werken das Opfer die erste Stelle einnimmt[2]), ist selbst durch das Anklingen des Wortes sanctificare an das Wort sacrificium und sacrificare angedeutet, wiewohl in der hl. Schrift für „Opfern" auch der Ausdruck sanctificare[3]) gebraucht wird. Jedenfalls erhellt aus dem bisher Gesagten zur Genüge, daß das dritte Gebot Gottes sich um die gottesdienstlichen Werke dreht, während in dem 2. die Worte, im 1. die Gedanken dem Dienste Gottes geweiht werden.[4])

---

[1]) Sanctificatio sabbati sacris in literis cessatio est, quae fit a corporis laboribus et negotiis, ut aperte ostendunt haec, quae sequuntur praecepti verba: „Non operaberis". Neque vero id solum significat (aliter enim satis fuisset dicere in Deuteronomio: „Observa diem sabbati"); sed quum eodem loco addatur: „ut sanctifices eum": hoc verbo ostenditur, sabbati diem religiosum esse, divinisque actionibus et sanctis rerum officiis consecratum. Itaque diem sabbati tum plene et perfecte celebramus, quum pietatis et religionis officia Deo praestamus . . . . . . Quare si religioso huic sanctoque sabbati cultui misericordiae adjunguntur opera, certe maxima sunt et multa praemia, quae eodem capite nobis proponuntur. Cat. Rom. P. III. c. IV. qu. 10.

[2]) Quibus in operibus atque actionibus Christiani homines diebus festis exercere se debent? Illae ejusmodi sunt, ut ad Dei templum accedamus, eoque loco sincera piaque animi attentione sacrosanctae Missae sacrificio intersimus. Cat. Rom. P. III. c. IV. qu. 25.

[3]) „Et pro eis ego sanctifico meipsum." Joann. 17, 19. Daß unter dem sanctificare, ἁγιάζειν, hebr. Hikdisch, hier nur das Opfern verstanden werden kann, darüber sind fast alle älteren und neuen Exegeten einig. Vgl. Dr. Kepler, Unseres Herrn Trost S. 272 f. Vgl. Exod, 13, 2. Deut. 15, 19. II. Reg. 8, 11. Esdr. 5,52. Rom. 15, 16.

[4]) Wenn St. Thomas 1. 2. qu. 100. a. 5. die 3 ersten Gebote in der Weise erklärt, daß er dem ersten Gebot opus, dem zweiten os, dem dritten cor zuweist, so widerspricht dies dem natürlichen Sinn des Wortlautes. Dieser Widerspruch wird auch nicht beseitigt durch die beigefügte Begründung, daß es beim ersten Gebot heiße „Non facies tibi" ꝛc. und daß durch das dritte die quies cordis in Deum geboten werde; denn sie ist offenbar geschraubt und sogar hinfällig, da derselbe hl. Thomas in dem nämlichen Artikel unmittelbar vorher sehr genau die Pflicht des ersten Gebotes in dem Worte fidelitas als Anerkennung der göttlichen Oberherrlichkeit und die Pflicht des dritten Gebotes im Worte famulatus als äußeren Dienst zur Vergeltung der

Die Eintheilung in Gedanken, Worte und Werke liegt auch den Geboten auf der zweiten Tafel zu Grunde. Daß die zwei letzten Gebote 9. und 10. sich lediglich im Gebiete des Geistes oder der Gedanken bewegen, wurde bereits in dem vorigen Abschnitte hervorgehoben, kann auch keinem Zweifel unterliegen. Ebenso klar ist, daß das achte Gebot den Gebrauch der Zunge oder der Worte gegenüber den Nebenmenschen ordnet: „Du sollst kein falsches Zeugniß geben wider deinen Nächsten." Daß endlich die vorausgehenden drei „Du sollst nicht stehlen", „nicht ehebrechen", „nicht tödten" ihrem Wortlaute nach lediglich die Werke gegen den Nächsten regeln, und daß das 4. Gebot von den Pflichten gegen die Eltern ebenfalls die Werke in's Auge faßt, wiewohl es auch die Gedanken und Worte einbegreift, ist nicht schwer einzusehen. Der hl. Thomas von Aquin notirt die Ordnung der Gebote auf der zweiten Tafel in derselben Weise, wie sie soeben dargethan wurde. [1])

Eines fällt aber bei dem Vergleich der 1. und 2. Tafel auf, daß nämlich die Gebote auf der ersten Tafel mit den Gedanken (1. Gebot) beginnen und dann von den Worten (2.) zu den leiblichen Werken (3.) fortschreiten, während auf der zweiten Tafel mit den leiblichen Werken (4.—7.) begonnen wird, von da zu den Worten (8.) übergegangen und endlich mit der Thätigkeit des Geistes, mit den Gedanken (9. und 10.), geschlossen wird. Wir glauben nicht irre zu gehen, wenn wir den Grund davon im Objekte dieser Gebote suchen. Das Objekt der ersten Tafel ist Gott, ein rein

---

göttlichen Wohlthaten fixirt, also genau so wie es der offenliegende Sinn des Wortlautes thut, nämlich im ersten Gebote die officia cordis, und im dritten die officia operis. Der hl. Lehrer scheint die Schwäche seiner Behauptung und Begründung auch gefühlt zu haben, da er den ganzen übrigens kurzen Passus nur als Vorschlag bezeichnet, dem er einen zweiten Vorschlag aus dem hl. Augustin mit der einleitenden Partikel vel anreiht.

[1]) Ad proximos bene se habet aliquis generaliter quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferat neque opere, neque ore, neque corde. Nocumentum opere infertur . . . 5. 6. 7. . . . Nocumentum oris prohibetur 8 . . . . . . Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur 9 et 10.: Non concupisces. S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 5.

geistiges Wesen, weßhalb mit Recht mit der geistigen Thätigkeit des Menschen begonnen wird. Das Objekt der zweiten Tafel ist der Mensch, ein leiblich=geistiges Wesen, weßhalb mit dem für den Menschen zunächst Liegenden, mit dem Leibe und den leiblichen Werken begonnen und von da erst zum Geiste und der geistigen Thätigkeit fortgeschritten wird. [1])

Indem die 10 Gebote des Dekalogs also mit dem Geiste beginnend mit demselben wieder schließen, während die minder geistigen Dinge, Wort und Werk, in die Mitte verlegt sind, gestalten sie sich zu einer in sich selbst zurückkehrenden Reihe, die man der in sich selbst zurückkehrenden Kreislinie vergleichen möchte. So verwandelt sich die Kreuzesfigur, die wir im vorigen Kapitel nach der Anleitung der hl. Väter im Dekalog symbolisirt sahen, unter dem hier statuirten Gesichtspunkt zur Figur des Kreises, der vollkommensten aller Linien. [2]) So reichen sich Kreuz und Kreis nicht bloß im Sprachstamm, da beide von der Wurzel „chra, chru, chri = zu=

---

[1]) Das ist der Sinn des kurzen Satzes des hl. Thomas, da er in S. th. 1. 2. qu. 100 a. 6. auf die Einwendung, es hätten auf der zweiten Tafel zuerst die officia cordis und zuletzt die officia operis gesetzt werden sollen, die Antwort gibt: Ad tertium dicendum, quod etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posterius cadit in ratione.

[2]) Nach Aristoteles VIII. Phys. (text. comm. 64) ist die Kreisbewegung die höchste unter allen, weil sie allein ewig sein kann. Sie wird bekanntlich auch gern als Sinnbild der Ewigkeit benützt. St. Thomas führt das Nämliche näher aus, indem er die Priorität der Kreisbewegung zurückführt auf die Zeit, weil die Kreisbewegung allein ewig sein kann, auf ihre Natur, weil sie am meisten der Einfachheit und Einheit sich nähert (denn sie unterscheidet sich nicht in Anfang, Mitte und Ende, sondern ist in ihrer Totalität eigentlich nur Mitte), endlich auf ihre Vollkommenheit, weil sie in sich selbst, d. h. zu ihrem Anfang zurückkehrt. Inter motus locales est motus circularis prior et tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus, et naturaliter, quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium et medium et finem, sed totus sit quasi medium; et etiam perfectione, quia reflectitur ad principium. S. Thom. Summa contra Gentiles Lib. III. c. 82.

sammenziehen, rings herumgehen“ sich ableiten[1]), sondern auch im System des Dekalogs die Hand, wie ja auch in der Geometrie der Kreis durch den Umschwung eines Kreuzes, zweier in Bewegung gerathenen sich kreuzenden Linien entsteht, so daß also hier wieder sich bewährt, was Plato vom Kreuze sagt, daß es die Grundfigur der ganzen Welt sei. „Die oberste Macht nach Gott ist in dem All in der Form des Kreuzes verkörpert“, sagt derselbe in seinem Timäus, wozu der hl. Justin bemerkt: „Dies hat Plato von Moses gelernt, da er hörte oder vielleicht las von der ehernen Schlange, wobei er aber nicht auf die Figur des Kreuzes achtete, sondern es für ein griechisches Chi (*χίασμα*) hielt und daher sagte, *τὴν μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν δύναμιν κεχιάσθαι ἐν τῷ παντί.*“[2])

---

[1]) Meyer, Handwörterbuch deutscher sinnverwandter Ausdrücke. n. 954 und 1036.

[2]) Apologia I. ad Antoninum Pium, n. 60 (Ausgabe Würzburg, Stahel). Der lateinische Uebersetzer der Justinischen Apologia gibt das *ἐχίασεν* mit decussavit von decem, weil das lateinische X die Figur des Kreuzes oder Chi hat. — Justin denkt hier offenbar an die Stelle in Platon's Timäus VIII. 36: „*Ταύτην οὖν τὴν ξύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χῖ προσβαλὼν κατέκαμψεν εἰς ἓν κύκλῳ ξυνάψας αὐταῖς τε καὶ ἀλλήλαις* . . . . . .“ In lateinischer Uebersetzung: „Hanc igitur omnem conjunctionem duplicem in longitudinem diffidit, mediaeque accommodans mediam, quasi decussavit“, wozu Friedrich Sylburg (Ausgabe Köln 1686) bemerkt: „Derivatum autem *χιάζειν* a litera *χῖ*, sicut Decussare a decusse, quem denotat Latina litera X“. Annotationes p. 10. — Den Uebergang der Kreuzfigur in die des Kreises notirt Plato in der citirten Stelle, indem er von Gott sagt, er habe die Chi (Kreuz)-Figur umgebogen (*κατέκαμψεν*) und zu der Einen Kreislinie (*εἰς ἓν κύκλῳ*) zusammengefügt (*ξυνάψας αὐταῖς τε καὶ ἀλλήλαις*).

Wir können uns übrigens nicht versagen, die ganze Stelle aus Justin's Apologie an den Kaiser Antonin hieher zu setzen. Der christliche Philosoph liefert darin den besten Commentar zu dem, was sein College aus dem Heidenthum wohl selbst nicht ganz verstanden, aber als traditionelle Merkwürdigkeit aufbewahrt und seinen Schülern überliefert hat: Das Kreuz ist die Grundfigur der Welt. Justin also schreibt so: „Die Alten verstanden nicht, daß im Kreuze alle Vorbilder geheimnißvoll sich erfüllen. Sagt ja der Prophet von diesem Zeichen daß es das vorzüglichste Zeichen der Stärke

und der Herrschaft ist, wie man schon aus den materiellen Dingen entnehmen kann. Schaut euch nämlich nur an alle Dinge in der Welt, ob die Menschen ohne dieses Zeichen etwas thun oder miteinander verkehren können. Des Meeres Fluthen werden nicht zertheilt, wenn dieses Zeichen, das man in diesem Falle Segelstange heißt, nicht unversehrt bleibt. Die Erde wird ohne dieses nicht gepflügt. Die in der Erde Grabenden können nichts vollbringen, und ebenso wenig alle anderen Handwerker, wenn sie nicht Werkzeuge besitzen, die diese Figur an sich tragen. Die menschliche Gestalt aber unterscheidet sich durch Nichts von den unvernünftigen Thieren, als daß sie in gerader Richtung aufrecht steht, die Hände aber in die Quere ausgespannt sind. Im Gesichte aber hat sie die sogenannte Nase, die unter der Stirne hervorragt, durch welche das Wesen den Athem holt und welche wieder keine andere Gestalt hat, als die des Kreuzes. Darauf spielte der Prophet an mit den Worten: Der Hauch vor unserem Angesichte, Christus der Herr. Ja auch euere Fahnen tragen diese Gestalt an sich, ich meine eure Sieges- und Herrscherzeichen, durch die ihr euere Macht und Fürstengewalt kundthun wollet, obwohl ihr das thut, ohne es zu verstehen. Die Bilder eurer verstorbenen Kaiser weihet ihr mit diesem Zeichen und heißet sie Götter in den Inschriften." (*Οὐ γὰρ ἐνοεῖτο αὐτοῖς, συμβολικῶς ὡς προδεδήλωται τῶν εἰς τοῦτο εἰρημένων πάντων λελεγμένων, ὅπερ, ὡς προεῖπεν ὁ προφήτης, τὸ μέγιστον σύμβολον τῆς ἰσχύος καὶ ἀρχῆς αὐτοῦ ὑπάρχει, ὡς καὶ ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν πιπτόντων δείκνυται. Κατανοήσατε γὰρ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, εἰ ἄνευ τοῦ σχήματος τούτου διοικεῖται, ἢ κοινωνίαν ἔχειν δύναται. Θάλαττα μὲν γὰρ οὐ τέμνεται, ἢν μὴ τοῦτο τὸ τρόπαιον ὃ καλεῖται ἱστίον, ἐν τῇ νηῒ σῶον μείνῃ · γῆ δ' οὐκ ἀροῦται ἄνευ αὐτοῦ · σκαπανεῖς δὲ τὴν ἐργασίαν οὐ ποιοῦνται, οὐδὲ βαναυσουργοὶ ὁμοίως, εἰ μὴ διὰ τῶν τὸ σχῆμα τοῦτο ἐχόντων ἐργαλείων. Τὸ δ' ἀνθρώπειον σχῆμα οὐδενὶ ἄλλῳ τῶν ἀλόγων ζώων διαφέρει, ἢ τῷ ὀρθόν τε εἶναι καὶ ἔκτασιν χειρῶν ἔχειν, καὶ ἐν τῷ προσώπῳ ἀπὸ τοῦ μετωπίου τεταμένον τὸν λεγόμενον μυξωτῆρα φέρειν, δι' οὗ ἥτε ἀναπνοή ἐστι τῷ ζώῳ, καὶ οὐδὲν ἄλλο δείκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ. Καὶ διὰ τοῦ προφήτου δὲ ἐλέχθη οὕτως · πνεῦμα πρὸ προςώπου ἡμῶν, Χριστὸς Κύριος. Καὶ τὰ παρ' ὑμῖν δὲ σύμβολα τὴν τοῦ σχήματος τούτου δύναμιν δηλοῖ . . . τῶν τροπαίων, δι' ὧν αἵτε πρόοδοι ὑμῶν πανταχοῦ γίνονται · τῆς ἀρχῆς καὶ δυνάμεως τὰ σημεῖα ἐν τούτοις δεικνύντες, εἰ καὶ μὴ νοοῦντες τοῦτο πράττετε · καὶ τῶν παρ' ὑμῖν ἀποθνησκόντων αὐτοκρατόρων τὰς εἰκόνας ἐπὶ τούτῳ τῷ σχήματι ἀνατίθετε, καὶ θεοὺς διὰ γραμμάτων ἐπονομάζετε*).

Nach einer längeren Unterbrechung seiner Causerie vom Geheimniß des Kreuzes mittels eingeschobener Digressionen fährt Justin in folgender

Weise fort: „Was Plato im Timäus bei seinen naturwissenschaftlichen Erörterungen vorbringt, nämlich daß der Sohn Gottes im Weltall gekreuzigt erscheine, das hat er ebenfalls von Moses gelernt. Denn in den Büchern Mosis wird berichtet, daß zu der Zeit, als die Israeliten aus Egypten zogen und in der Wüste wanderten, ihnen giftige Thiere, Vipern und Nattern und verschiedene Arten von Schlangen begegneten und das Volk dem Tode preisgaben. Aber Moses habe durch göttliche Inspiration und Kraft Erz genommen und das Zeichen eines Kreuzes daraus gemacht und habe dies vor dem heiligen Zelt aufgepflanzt und dem Volke gesagt: Wenn ihr dieses Zeichen anblicket und glaubet, so werdet ihr geheilt werden. Dann, heißt es in der Schrift, seien die Schlangen ausgestorben, das Volk aber sei dem Untergang entronnen. Diese Stelle las nun Plato und überlieferte sie; allein weil er sie nicht genau verstand und nicht wußte, daß dies ein Vorbild des Kreuzes sei, sondern sie für ein Chi ansah, so sagte er: die erste Kraft nach Gott sei im Weltall in Form des Chi verkörpert". (*Καὶ τὸ ἐν τῷ παρὰ Πλάτωνι Τιμαίῳ φυσιολογούμενον περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὅτε λέγει · ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί, παρὰ Μωσέως λαβὼν ὁμοίως εἶπεν. Ἐν γὰρ ταῖς Μωσέως γραφαῖς ἀναγέγραπται ὡς κατ᾽ ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Αἰγύπτου οἱ Ἰσραηλῖται, καὶ γεγόνασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἀπήντησαν αὐτοῖς ἰοβόλα θηρία, ἔχιδναί τε καὶ ἀσπίδες, καὶ ὄφεων πᾶν γένος, ὃ ἐθανάτου τὸν λαὸν · καὶ κατ᾽ ἐπίπνοιαν καὶ ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ λεγομένην, λαβεῖν τὸν Μωσέα χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταυροῦ, καὶ τοῦτον στῆσαι ἁγίᾳ σκηνῇ, καὶ εἰπεῖν τῷ λαῷ, ἐὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε, ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε. Καὶ γενομένου τούτου, τοὺς μὲν ὄφεις ἀποθανεῖν ἀνέγραψε · τὸν δὲ λαόν ἐκφυγεῖν τὸν θάνατον. Οὕτως παρέδωκεν ἀναγνοὺς Πλάτων, καὶ μὴ ἀκριβῶς ἐπιστάμενος μηδὲ νοήσας τύπον εἶναι σταυροῦ, ἀλλὰ χίασμα νοήσας, τὴν μετὰ τὸν πρωτον θεὸν δύναμιν κεχιάσθαι ἐν τῷ παντὶ εἶπεν.*)

Rangordnung der Gebote.

Die Gebote sind von Gott nach dem Grade ihrer Wichtigkeit geordnet und darum auch nach dem Grade der in ihren Uebertretungen liegenden Sündhaftigkeit. Diese Eigenthümlichkeit liegt schon bei nur summarischem Vergleich der beiden Gesetzestafeln auf der Hand. Allein sie ist auch in den einzelnen Geboten mit systematischer Beharrlichkeit durchgeführt, was manchem der Leser neu und interessant sein dürfte. Man kann dies vielleicht am besten klar machen, wenn man nach dem Vorgang des hl. Thomas die 10 Gebote gleichsam als das Grundgesetz des von Gott dem höchsten König gegründeten und beherrschten Reiches betrachtet. Da nämlich die göttlichen Gebote in der That die Ordnung in der von Gott geschaffenen und von Gott regierten Communität herstellen wollen, so befehlen sie vor Allem das richtige Verhältniß zum Regenten der Communität, zu Gott, hernach aber das Verhältniß der Unterthanen d. h. der Menschen unter einander. Darum ist die Tafel der Gottesliebe die erste und die der Nächstenliebe die zweite.[1])

---

[1]) S. Thom. S. th. 1. 2, qu. 100. a. 5. Praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui praeest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quaedam praecepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quaedam praecepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.

Dem Vorsteher der Communität schuldet der Unterthan ein Dreifaches, zuerst Treue, an zweiter Stelle Ehrerbietung, an dritter Dienstbereitwilligkeit. Die Treue besteht darin, daß er den Oberen und keinen Anderen als seinen Herrn anerkennt. Darauf bezieht sich das erste Gebot, wenn es sagt: Ego sum Dominus . . . non habebis deos alienos . . . Die Ehrerbietung besteht in der gebührenden Anwendung von Worten, Zeichen und Geberden, welche des Unterthanen Verhältniß zum Oberen ausdrücken, und dies fasset das zweite Gebot in die Worte: Non assumes nomen Dei in vanum. Die Dienstbereitwilligkeit endlich bezieht sich auf die Leistung der vom König vorgeschriebenen Geschäfte, die je nach dem Stande des Unterthans verschieden sind, und von diesem Gott schuldigen Dienst spricht das 3. Gebot: Diem sabbati sanctifices. [1])

Entsprechend der absteigenden Rangordnung der Pflichten ordnen sich auch die Uebertretungen derselben. Wie der Unterthan oder Soldat gegen seinen Oberen am meisten sich durch Treubruch versündigt, indem er zu den Feinden des Landes überläuft, so ist die Versündigung gegen das erste Gebot, die Anbetung fremder Götter, die schwerste unter allen. Ein minderer Grad von Verbrechen gegen das Staatsoberhaupt liegt vor, wenn der Unterthan gegen die Ehrerbietung, z. B. durch Lästerung oder Beschimpfung desselben sich verfehlt; deßhalb steht auch an zweiter Stelle das Verbot, Gottes Namen zu entehren oder zu lästern. Wiederum geringer endlich ist

---

[1]) Principi communitatis tria debet homo, primo fidelitatem, secundo reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit ut honorem principatus ad alium non deferat, et quantum ad hoc accipitur primum praeceptum, cum dicitur: Non habebis deos alienos. Reverentia autem ad dominum requirit ut nihil injuriosum in eum committatur; et quantum ad hoc accipitur secundum praeceptum, quod est: Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum. Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quae ab ipso percipiunt subditi; et ad hoc pertinet tertium praeceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum. S. Thom. S. th. 1, 2. qu. 100. a. 5.

das Verbrechen, welches in der Vernachlässigung des dem König geschuldeten Dienstes besteht; darum steht erst an dritter Stelle das Gebot, welches vor Vernachlässigung des Gottesdienstes warnt. Die 3 Gebote der ersten Tafel sind also nach dem Grade ihrer Wichtigkeit und zwar in absteigender Linie geordnet.[1])

Auf der zweiten Tafel herrscht dieselbe vernunftgemäße Ordnung. An der Spitze der Nebenmenschen, die wir lieben sollen, stehen diejenigen, denen wir als unseren größten Wohlthätern den größten Dank und als Gottes Stellvertretern mit Vorzug die höchste Ehrerbietung schulden, nämlich die Eltern.[2]) Eine Versündigung gegen dieselben wird demnach ceteris paribus um so viel die Versündigungen gegen andere Menschen überragen, als die elterliche Autorität das Ansehen der übrigen Menschen übertrifft. Mit vollem Recht steht also das 4. Gebot an der Spitze der zweiten Tafel.[3])

---

[1]) Manifestum est quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis repugnans rationi. Manifestum est autem quod cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem, ut homo inordinate habeat se ad finem. Finis autem humanae vitae et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta decalogi hominem ordinari ad Deum, cum ejus contrarium sit gravissimum; sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci; et hujus contrarium est gravissimum; secundum vero ut aliis coordinetur. Inter ipsa autem per quae ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat; tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci; et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur. S. Thom. S. th. l. c. a. 6.

[2]) Ad proximos aliquis bene se habet et specialiter et generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos, quorum est debitor, ut eis debitum reddat; et quantum ad hoc accipitur praeceptum de honoratione parentum. S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 5.

[3]) In praeceptis ordinantibus ad proximum manifestum est quod magis repugnat rationi et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas, quibus est magis debitor. Et ideo inter

Unter den nachfolgenden Geboten nehmen den ersten Rang jene ein, welche die Werke des Menschen regeln, den zweiten jene, welche die Worte, den dritten jene, welche die Gedanken regeln. Denn bei der leiblich-geistigen Natur des Menschen fallen die mit dem Leibe vollzogenen Werke mehr in's Auge, als die mit bloßen Worten oder gar nur in Gedanken geschehenen, sowie denn auch die werkthätigen Versündigungen gegen den Nebenmenschen mit Recht für viel schwerer gelten, als die Versündigungen mit Worten oder mit Gedanken. Gott ordnete demnach mit bewunderungswerther Weisheit die Gebote des geistigen Begehrens (9. und 10.) an die letzte Stelle im Dekalog, wies den Geboten über das Wort die unmittelbar vorausgehende Stelle, die 8., an und stellte die Gebote bezüglich der Werke diesen voran, nämlich das 5., 6. und 7.[1])

Aber auch in diesen Geboten bezüglich der Werke herrscht wieder eine ähnliche Rangordnung. Denn, um vom 4. Gebote abzusehen, dessen Stellung bereits begründet ist, so handelt das 5. und 6. Gebot von der Persönlichkeit des Nebenmenschen selbst, die es beschützt und deren Verletzung es verbietet; im 7. Gebot aber werden bloß die äußeren Güter des Menschen beschützt und die Beschädigung derselben untersagt. Demgemäß stehen das 5. und 6. Gebot dem 7. Gebot offenbar an Wichtigkeit und darum in der Zahlenordnung voran. Das 5. und 6. Gebot sind unter sich selbst wieder vernunftgemäß geordnet, d. h. das Verbot des Tödtens dem Verbot des Ehebruchs vorangestellt, weil es eine schwerere Sünde ist, das bereits entwickelte Leben der menschlichen Person zu zerstören (5. Gebot), als dieses Leben in seinem Keime und als ein noch unentwickeltes zu bedrohen (6. Gebot)[2]), weßhalb nach der Lehre der hl. Väter

praecepta ordinantia ad proximum primo ponitur praeceptum pertinens ad parentes. S. Thom. l. c. a. 6.

[1]) Inter praecepta apparet ordo secundum ordinem peccatorum. Gravius enim est et magis rationi repugnans peccare opere quam ore, et ore quam corde. S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 6.

[2]) Inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quam adulterium, per quod impeditur cer-

die Sünden der Fleischeslust (6. Gebot) den Sünden des Todtschlages (5. Gebot) an Schuldbarkeit nachstehen, wenn sie auch aus anderen Gründen größere Beschämung nach sich ziehen.[1])

Wenn nun der Minderwerth der äußeren Güter gegenüber dem Werth der menschlichen Person, also die Unterordnung des 7. Gebotes unter die vorausgehenden auf der Hand liegt, so ist auch die Ordnung der zwei letzten Gebote des Dekalogs unter sich ebenfalls hinreichend begründet. Denn die in ihnen untersagten Begierdsünden entsprechen den Werksünden gegen das 6. und 7. Gebot, indem das 9. dem 6., das 10. aber dem 7. parallel läuft. Zugleich sind durch Voranstellung die unkeuschen Begierden als diejenigen bezeichnet, welche schneller und häufiger entstehen und welche das göttliche Ebenbild im Menschen noch tiefer entwürdigen, als die Begierden nach Geld und Gut.[2])

Aus dem Gesagten ist vollständig klar, daß in den 10 Geboten des Dekaloges eine genaue Rangordnung herrscht, derzufolge vom Wichtigsten zum Minderwichtigen in absteigender Linie fortgeschritten wird.

---

titudo prolis nasciturae et adulterium gravius est, quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora. S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 6.

[1]) Peccata carnalia sunt quidem minoris culpae, sed majoris infamiae. S. Gregor. Magn. in I. Reg c. 7. lib. 3. cp. 5.

[2]) Opere infertur nocumentum proximo quandoque in propriam personam quantum ad consistentiam personae; et hoc prohibetur per hoc quod dicitur: Non occides: quandoque . . . . . quantum ad propagationem prolis, et hoc prohibetur, cum dicitur: Non moechaberis; quandoque autem in rem possessam, quae ordinatur ad utrumque et quantum ad hoc dicitur: Non furtum facies. S. Thom 1. 2. qu. 100. a. 5. — Homicidium . . . . . et adulterium . . . . gravius est quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora. S. Thom. l. c. a. 6.

Das Bild der Trinität im Dekalog.

Nach dem Worte des hl. Augustinus ist das Bild der Trinität der ganzen Welt aufgeprägt.[1]) Daß darum auch in dem Dekalog, einem der höchsten Kunstwerke Gottes, ihr Bild sich wiederfindet, ist vorauszusetzen. Allein es lohnt sich, dies in's Einzelne zu verfolgen.

Vor Allem fällt es beim ersten Blick auf, daß die Gebote der ersten Tafel, die von Gott handeln, gerade in der Dreizahl gegeben sind. Man erblickt darin unwillkürlich eine der vielen Andeutungen vom Trinitätsgeheimniß, von welchen das alte Testament voll ist. Allein das Bild der drei Personen tritt noch deutlicher heraus, wenn man bedenkt (was ich im vorletzten Kapitel[2]) behandelt habe), daß die drei ersten Gebote nach den drei menschlichen Thätigkeiten, Gedanke, Wort und Werk, aufeinanderfolgen. Daß nämlich dem Vater hauptsächlich die Gedanken, dem Sohne als dem göttlichen Logos die Worte, dem hl. Geiste als der Person des göttlichen Wollens[3]) die Werke entsprechen, ist nicht bloß theoretisch aus den hl. Vätern bekannt[4]), sondern durch die Praxis des kleinen

---

[1]) Trinitatis vestigium in unaquaque creatura apparet. De Trin. L. VI. c. 10.

[2]) Arten der menschlichen Thätigkeit. S. 30 ff.

[3]) Vgl. S. Thom. 1. qu. 37. a. 1. Sunt duae processiones, una per modum intellectus, quae est processio Verbi, alia per modum voluntatis, quae est processio amoris; ipse autem Spiritus sanctus est amor.

[4]) Z. B. S. Bonaventura in breviloquio P. I. c. 2. sagt: Mens generans, verbum nascens et amor utrumque nectens, in quibus fides dictat beatissimam consistere Trinitatem.

Kreuzzeichens allen Christen geläufig; denn dem Vater weihen wir die Gedanken durch das Kreuz auf der Stirne, dem Sohne die Worte durch das Kreuz auf dem Mund und dem hl. Geiste die Werke durch das Kreuz auf dem Herzen als dem Sitze des Willens.[1]) Es ist folglich dem ersten Gebote die Spur Gottes des Vaters, dem zweiten Gebote die des Sohnes, dem dritten die des hl. Geistes deutlich aufgeprägt, soweit und weil darin von der dreifachen Thätigkeit des Menschen (Gedanke, Wort, Werk) Gott gegenüber die Rede ist.

Allein nicht bloß dies. Auch dasjenige, was darin von Gott selber gesagt wird, trägt den Stempel der Dreifaltigkeit an sich. Der dreifache Unterschied nämlich, welcher in der menschlichen Person und ihrer Thätigkeit beobachtet wird, läuft mit beharrlicher Consequenz durch die Reihen der Wesenheiten, von den niedersten angefangen bis zum dreieinigen Gott. Das Innere des Geistes — so hieß es bei der menschlichen Thätigkeit — offenbart sich durch das Wort, das somit als die Manifestation des Geistes erscheint, und gewinnt Leben durch die Werke. Die innere Wesenheit oder Substanz, die Manifestation derselben und das innewohnende Leben: das sind die drei Schlagwörter für die drei auf diesem Wege gewonnenen Wesensmomente des Geistes. Sie finden sich aber, wie gesagt, in allen Wesen vor. Nicht bloß der Geist manifestirt sich durch sein vernünftiges Wort und lebt sich durch die Werke seines Willens dar, auch in den körperlichen Dingen bildet die Substanz die innere Grundlage derselben, auf ihr beruht als zweites Moment die Gestalt oder Figur derselben, in der sich die Substanz manifestirt[2]), und

[1]) Häusle im Kirchenlex. von Wetzer und Welte, Art. „Kreuzzeichen" sagt: „Diese Art von Kreuzzeichen hat eine wahrhaft anthropologische und theologische Bedeutung, inwiefern wir dadurch unsere Gedanken, Worte und Werke dem dreieinigen Gott weihen und den Sitz des Nachdenkens über Gottes Schöpfergedanken in dem Namen des Urgrundes für alles Sein, die Schwelle des gleichsam körperlichen und geschaffenen Wortes in dem Namen des immanenten göttlichen Logos, den Sitz der Liebe aber in dem Namen der wesenhaften Liebe segnen, welche Vater und Sohn wechselseitig verbindet".

[2]) Signum speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. S. Thom. S. th. 1. qu. 35. a. 1.

endlich als drittes Moment das **Leben**, bestehend in der jedem Dinge eigenthümlichen Bewegung nach seinem Ziele hin.[1])

Auf dieselben drei Momente lassen sich — alles geschöpflich Unvollkommene natürlich abgerechnet — die Eigenthümlichkeiten der drei Personen in Gott zurückführen. Der **Vater** repräsentirt die göttliche **Wesenheit** oder Substanz, die im Sohne ihre **Manifestation** findet gemäß dem Worte des Apostels: „Der **Sohn** ist die **Figur** der göttlichen Substanz, und der Abglanz der göttlichen Glorie[2]) und das Ebenbild des unsichtbaren Gottes.“[3]) Es ist daher constante Sprachweise der hl. Väter, den Sohn als die Form, Figur, das ausgeprägte Bild des Vaters zu bezeichnen. So sagt z. B. St. Bonaventura: „Der Sohn ist das **Bild**, d. h. die ausgeprägte **Aehnlichkeit** des Vaters.“[4]) „**Bild** des unsichtbar.n Gottes, **Form** des ungezeugten Vaters, Form Gottes und Bild se.ner Substanz“ nennt ihn der hl. Hilarius.[5]) Der hl. Irenäus bestätigt das Nämliche: „Das Unsichtbare des Sohnes“, sagt er[6]), „ist der Vater, das **Sichtbare** des Vaters aber ist der **Sohn**.“ Und der noch ältere Justin: „Christus ist der Sohn des Einen Gottes, der (ohne ihn) ungezeugt und **ohne Rede** ist.“[7]) Im Sohne also, das ist die Grundanschauung

---

[1]) Quaelibet creatura subsistit in suo **esse**, et habet **formam**, per quam determinatur ad speciem, et habet **ordinem** ad aliquid aliud. S. Thom. S. th. 1. qu. 45. a. 7.

[2]) Qui cum sit splendor gloriae Dei et figura substantiae ejus. Hebr. 1, 3.

[3]) Imago Dei invisibilis. Col. 1, 15.

[4]) Breviloquium P. I. c. 3. Filius est imago, ut similitudo expressa Patris.

[5]) Imago invisibilis Dei, forma Patris ingeniti. De Trin L. II. § 1. Est Dei forma et imago substantiae ejus (ibidem). Infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere, in diese Worte kleidet der Heilige seine Darstellung der Trinität (ibid.)

[6]) Invisibile Filii Pater, visibile autem Patris Filius. Adv. haer. L. IV. c. 7. § 6. — **Facies** Patris est Filius, sagt sehr bezeichnend Origines comment. in ps. 12, 1.

[7]) Dialog. c. Tryph. *Χριστὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ μόνου καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου.* Das *ἄρρητος* läßt sich verschieden übersetzen: entweder

der Väter, ist des Vaters inneres Wesen zum Ausdruck gebracht. „Das ist (um mit St. Thomas zu reden) das Eigenthümliche des Sohnes, daß er das ausgeprägte Bild des Vaters ist.“[1]) „In dem Begriffe Verbum liegt die Beziehung des Wortes zu der Sache, die sich im Worte ausdrückt.“[2]) „Das Wort ist die Ausprägung dessen, was in Gott dem Vater ist.“[3])

Wie aber dem Vater die Substanz, dem Sohn die Form, so wird von der Schrift und den Vätern dem hl. Geiste das Leben zugeeignet. „Das Leben — so spricht St. Thomas — wird dem hl. Geiste zugeeignet, insofern man damit eine gewisse innerliche Bewegung bezeichnet; und diese ist wieder identisch mit jener Eigenschaft des hl. Geistes, die man Liebe nennt.“[4]) Darum „heißt er

„ohne Rede“, weil der Vater ohne sein Wort gedacht wird; oder „unaussprechlich“, weil der Vater ohne das Wort nicht ausgesprochen werden kann; oder „geheim“, weil der Vater, wie wir von Irenäus hörten, das Unsichtbare des Sohnes ist und erst durch den Sohn manifestirt wird. Man mag es aber übersetzen wie nur immer, alle Uebersetzungen dienen zur Bestätigung der dargelegten Auffassung.

[1]) Proprium Filii est, esse imaginem expressam Patris. S. th 1. qu. 39. a. 8.

[2]) In verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam. S. Thom. S. th. 1. qu. 37. a. 1. ad 2.

[3]) Verbum est expressivum ejus, quod in Deo Patre est S. Thom. S. th. 1. qu. 34. a. 3. — Eben aus diesem Grunde, weil der Sohn die ausgeprägte Figur des Vaters ist, schreibt man ihm mit Vorzug die Schönheit zu. Pater est summe primum, Filius summe pulchrum, Spiritus S. summe proficuum et communicativum. S. Bonaventura Brevil. P. I. c. 6. — Quamvis pulchritudo tota gloriosissimae conveniat Trinitati, attamen sapientiae genitae seu Verbo aeterno appropriatur. Verbum namque est emanatio intellectus, ad quod pertinet repraesentare intelligentis conceptum. Ideo quidquid Patris est, repraesentatur ac plane refulget in Filio, quod ad pulchritudinis pertinet rationem. Ideo subtilissime dixit Hilarius: Aeternitas est in Patre, species in imagine (i. e. pulchritudo in Filio), usus in munere (i. e. communio in Spiritu sancto). Dionys. Carthus. comment. in Sap. 7, 29.

[4]) Vita appropriatur Spiritui sancto in quantum importat quan-

eben Spiritus, weil in diesem Worte eine gewisse Bewegungs- oder Lebenskraft eingeschlossen liegt." [1]) Auch der Wille, womit man die freie Bewegungskraft eines Geistes bezeichnet, ist aus demselben Grunde ein Proprium des hl. Geistes. „Dem Vater gehört", so schreibt St. Bonaventura, „die Allmacht zu, dem Sohne die Allwissenheit, dem hl. Geiste aber der Wille oder das Wohlwollen und die Liebe." [2]) Ebenso gehört die Heiligkeit, welche die Grundeigenschaft des freien Willens Gottes ist, dem heiligen Geiste mit Vorzug (wie übrigens schon sein Name anzeigt).

Diese etwas längere Digression war nothwendig, um die Ordnung der Gebote auf der ersten Tafel des Dekalogs besser zu verstehen bzw. tiefer zu erfassen. Das erste Gebot nämlich statuirt Gottes Sein und Wesenheit: Ego sum Dominus Deus tuus. Aus diesem Grunde gehört es offenbar mit Vorzug dem Vater zu, der die Person des göttlichen Seins und Wesens ist. Das zweite Gebot befaßt sich mit der Offenbarung Gottes nach Außen, die mit dem Ausdruck „Namen" bezeichnet wird. „Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen." Unter dem Namen versteht man in der That nichts Anderes, als die Erkennbarkeit eines Wesens (nomen von nosco), welche sich im Begriffe und in einem dem Begriffe entsprechenden Worte verkörpert. [3]) Darum sagt sehr treffend der Cardinal Cusa (Cues) [4]): „Der Name ist das Bild einer Sache, und deßhalb ist der eigentlichste Name Gottes sein Sohn, weil er das völlig gleiche Bild des Vaters ist." Die Zusammengehörigkeit

---

dam interiorem motum, et sic convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. S. th. 1. qu. 39. a. 8. ad 5.

[1]) Spiritus sanctus ideo spiritus vocatur, prout hoc nomen importat quandam vim motivam. S. Thom. S. th. 1. qu. 36. a. 1. ad 3.

[2]) Omnipotentia Patri, omniscientia Filio, voluntas sive benevolentia Spiritui sancto, qui est caritas amborum. Brevil. P. I. c. 6. n. 3.

[3]) Quod cognosci potest, potest nominari. S. Thom. S. th. 1. qu 13. a. 1. — Sicut substantiam rei cognoscimus, ita substantiam ejus denominamus. L. c. a. 8.

[4]) Auslegung des Pater noster, zu dem Worte „Nomen". Nomen est similitudo rei . . . . . .

des zweiten göttlichen Gebotes, das vom Namen Gottes handelt, mit der zweiten göttlichen Person, dem ewigen Worte, liegt folglich auf der Hand.

Mit dem dritten Gebote wird der Ausblick auf die dritte göttliche Person schon durch den Begriff „heilig", der in diesem Gebot auftaucht, eröffnet. Allein nicht bloß der Klang der Worte weist auf den hl. Geist hin, sondern noch mehr deren Inhalt. Wenn man nämlich die tiefere Bedeutung und den Zweck der Sabbateinsetzung seitens Gottes betrachtet, so läßt er sich in das Eine Wort „Heiligung" zusammenfassen. Nachdem Gott in den 6 ersten Schöpfungstagen die Geschöpfe in's Dasein gerufen und namentlich die Krone der Schöpfung, den Menschen, geschaffen hatte, so begann er am siebenten sich mit den Geschöpfen, speziell mit dem Menschen zu verbinden und ihm so jene übernatürliche Heiligkeit zu verleihen, die man heiligmachende Gnade zu nennen pflegt.[1]) Die Identität der Heiligkeit mit dem Einwohnen Gottes im Menschen ist in der Schrift und bei den Vätern so geläufig, daß der hl. Basilius ohne Weiteres sagt: „Die Heiligkeit in den Menschen ist nichts Anderes, als die Theilnahme am hl. Geist, der seiner Natur nach die Heiligkeit ist."[2]) Der Ausdruck der hl. Schrift „Gott ruhte am 7. Tage" hat also seine tiefste Bedeutung und volle Wahrheit dadurch erreicht, daß Gott nach vollendeter Schöpfung im Menschen zu wohnen oder zu ruhen begann, wodurch umgekehrt auch den Geschöpfen die Erreichung ihres höchsten Zieles, also die Ruhe in Gott vermittelt wird.[3]) Daß die Sabbatfeier des neuen Testamentes durch

[1]) Das ist das „*ἁγιάσαι τὸ σάββατον, αὐτοὶ ἁγιασθέντες πρῶτον*", wie S. Barnabas in ep. c. 15 sich ausdrückt.

[2]) L. III. c. Eunom. sub. fin. Sanctitas in hominibus nihil est nisi participatio Spiritus sancti, qui natura sua sanctitas est. Vgl. S. August. L. XI. de civ. Dei c. 24., wo er den hl. Geist die „ipsa substantialis sanctitas" nennt. „Sanctum facit", sagt St. Chrysostomus hom. 17. in Ep. ad Hebr. n. 5. „non solum liberatio a peccatis, sed etiam praesentia Spiritus sancti et bonorum operum copia".

[3]) Daher heißt es in Ezech. 20, 12: „Videte ut sabbatum custodiatis; quia signum est inter me et vos, ut sciatis quia ego Dominus, qui

das hl. Meßopfer und durch die Spendung der hl. Sakramente diesen Zweck in vollkommenstem Grade erreicht, bedarf keiner Ausführung. So viel aber steht fest, daß der Sabbat als der Tag der Heiligung des Menschen mit Vorzug dem hl. Geiste zukommt, der der Urheber aller Heiligkeit seinem Namen und dem Proprium seiner Person nach ist und bleibt. Und somit ist bewiesen, daß in den 3 Geboten der ersten Tafel die Dreifaltigkeit dargestellt ist, nämlich im ersten der Vater als die Person der göttlichen Wesenheit, im zweiten der Sohn als die Person der göttlichen Selbstoffenbarung, im dritten der hl. Geist als die Person der Heiligkeit und Heiligung. Mit diesen dreien ist die Fülle der Gottheit und alles, was in ihr ist, erschöpft; jeder weitere Proceß nach oder neben dem trinitarischen führt außer Gott hinaus in die erschaffene Welt.[1]) Darum ist auch mit den drei Geboten die erste Tafel abgeschlossen und jedes weitere Gebot gehört zur zweiten Tafel, welche die Geschöpfe und ihre Pflichten unter einander behandelt.

Daß auch in den Geboten der zweiten Tafel durch deren Eintheilung in Gedanken, Worte und Werke ein Bild der göttlichen

---

sanctifico vos". Also ist der Zweck des Sabbats das sanctificare homines, die Heiligung der Menschen. — S. August. (conc. 1. in Ps. 32) macht aufmerksam, daß das dritte Gebot Gottes „die göttliche Güte, insofern sie uns heiligt und in der wir wie in unserem Endziele ruhen, herauskehrt", im Gegensatz zum ersten Gebot, das „die Einheit des obersten Princips", und zum zweiten, das „die göttliche Wahrheit" betont. „Per primum praeceptum reveremur unitatem primi principii; per secundum veritatem divinam; per tertium ejus bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine." — Ebenso S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 5. „Inter omnia futura beneficia, quae erant praefiguranda, praecipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in praesenti per gratiam vel in futuro per gloriam: quae etiam figurabatur per observantiam sabbati."

[1]) Nach Pythagoras ist die Vierzahl die Zahl der Welt, „ῥίζωμα καὶ παγὰ ἀενάου φύσιος" Wurzel und Quell der ewig strömenden, im steten Wechsel begriffenen Natur (im Gegensatz zu der unveränderlichen Gottheit). Daher hatten die Pythagoreer für jede Wissenschaft ihre Tetraktys (Viertheilung). Vgl. Hieron. Müller „Platon's Werke" übers. 6. Bd. S. 268.

Trinität wiederkehrt, liegt auf der Hand. Darum entsprechen die vier ersten Gebote, die von den Werken reden, der dritten göttlichen Person, das darauffolgende achte, das von den Worten handelt, der zweiten, und die zwei letzten, die auf das Geistes- oder Gedankengebiet sich beschränken, der ersten göttlichen Person. Während auf der ersten Tafel mit dem Vater begonnen und mit dem hl. Geist geschlossen wird, wird auf der zweiten Tafel mit dem hl. Geist angefangen und am Schlusse zum Vater zurückgekehrt, um so dem Grundsatz Ausdruck zu verleihen, daß zum Anfang, von dem Alles ausgegangen, auch Alles wieder zurückzukehren hat [1]), ein Grundsatz, der bekanntlich auch die ganze Liturgie der Kirche in Wort und Zeichen durchzieht. [2])

Untersucht man aber die drei ersten Gebote der zweiten Tafel wieder näher, so sind auch hier die Spuren der hl. Dreifaltigkeit unverkennbar. Denn das erste, der Gesammtziffer nach das vierte Gebot spricht ausdrücklich von der Vater- und Mutterschaft, von welcher der Apostel Paulus selber sagt, sie sei ein Abbild der göttlichen Vaterschaft: „Ich beuge meine Kniee vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, von welchem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat.“ [3]) Innerhalb der großen Menschenfamilie, die man Menschheit heißt, spielen nämlich offenbar die Eltern dieselbe Rolle, wie der Vater unter den göttlichen Personen. Die übrigen Mitglieder der Menschheit erscheinen unter diesem Gesichtspunkte als die vielen Söhne und Töchter einer Familie.

---

[1]) „Man muß allezeit dahin zurückgehen, von wo man ausgegangen ist, woher man wurde oder ist“ sagt der hl. Justin in seinem *λόγος πρὸς Ἕλληνας* am Schluß. *Δεῖ γὰρ ἀποκατασταθῆναι ὅθεν ἀπέστη, ὅθεν τις ἐγένετο ἢ ἔστιν.*

[2]) „Alle Anbetung hat ihren Schlußpunkt im Vater, dem Urgrunde der Gottheit, weßwegen auch die Kirche in ihren Gebeten stets auf ihn zurückkommt.“ Stadlbauer, kath. Religionslehre 1870. S. 190.

[3]) Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. Eph. 3, 14. 15.

Regelt nun das 4. Gebot die Auktorität der Eltern in der Welt, so wendet sich das fünfte Gebot an die Kinder unter sich mit der Auflage, sich gegenseitig die Existenz nicht zu stören. Dieses Gebot correspondirt also offenbar der zweiten göttlichen Person, dem Sohne. — Nach Gottes Anordnung soll die aus den Eltern hervorgegangene und in viele Glieder auseinandergegangene Menschheit sich wieder zusammenschließen. Das vorzüglichste Mittel hiezu ist die mit Vorzug „Bund“, genannte Vereinigung durch die Ehe. (Ehe altdeutsch = Bund, wie **conjux** und **conjugium** von **jungo**).[1]) Von dieser Verbindung der Menschen handelt aber das sechste Gebot, wie St. Thomas aufmerksam macht: „Das 5. Gebot beschützt die menschliche Person selber in ihrer Existenz, das 6. aber die Verbindung der Personen in Rücksicht auf die Fortpflanzung.“[2]) Gerade deßhalb

---

[1]) Die Ehe ist ein Hauptmittel, die ganze Menschheit mit dem Bande der Liebe zu umschlingen. Darum ist es eine heilsame Anordnung, daß die Ehe zwischen nahen Anverwandten verboten ist. Der hl. Augustin sagt: „Was in den ersten Zeiten geschehen mußte, daß nämlich die nächsten Verwandten sich heiratheten, das wurde später als etwas Verwerfliches von der Religion verboten. Dies geschah aber recht eigentlich um der Liebe willen, auf daß die Menschen durch die Bande verschiedentlicher Verhältnisse unter einander verknüpft würden, und nicht Einer in Einer Verbindung viele solche Verhältnisse auf einmal hätte, sondern diese Verhältnisse sich einzeln auf viele Einzelne vertheilten und die vielen verschiedenen Bande auf diese Weise eine große Anzahl von Menschen zur Verknüpfung eines geselligen Lebens brächten. Die Ehe ist demnach für das menschliche Geschlecht eine wahre Pflanzstätte gegenseitiger Liebe.“ Diese Worte des hl. Augustin sind auch in's canonische Rechtsbuch aufgenommen. (Decr. Gratian. Can. 1. c. 35. qu. 1). Aehnlich spricht sich auch der hl. Chrysostomus aus (Hom. 34. in Ep. ad Corinth.), deßgleichen St. Thomas S. th. (suppl. qu. 54. a. 3). Daraus erhellt auf's Neue der Charakter und Zweck der Ehe als eines Bundes, welcher die in viele Individuen auseinander gegangene Menschheit durch eine göttlich sanktionirte Liebesvereinigung wieder zusammenzuschließen hat.

[2]) Nocumentum infertur proximo, quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personae, et hoc prohibetur 5. praecepto; quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem prolis, et hoc prohibetur 6. praecepto. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 5.

aber, weil das 6. Gebot die Verbindung der Menschen behandelt, entspricht es der dritten göttlichen Person. Kommt es ja auch in der Gottheit dem hl. Geiste zu, den Vater und den Sohn durch die ewige Liebe, die des hl. Geistes Proprium ist, zu verbinden. „Er ist", um nur einige kirchliche Autoritäten anzurufen, nach dem 11. Concil von Toledo „die Liebe und Heiligkeit des Vaters und Sohnes." [1]) Der römische Katechismus schreibt: „Die Liebe, die vom Vater und Sohne ausgeht, ist der hl. Geist und er verknüpft den Vater und Sohn mit einem ewigen und unauflöslichen Bande unter sich." [2]) „Im hl. Geiste", so drückt sich St. Bernhard aus, „begegnen sich Vater und Sohn im Liebeskusse; der hl. Geist ist des Vaters und Sohnes unzerstörbarer Friede, dauernder Kitt, untheilbare Liebe, unzerreißbare Einheit." [3]) So ist es also in der That unleugbar, daß das 4., 5. und 6. Gebot nach der Ordnung und nach dem Bilde der Trinität aufeinander folgen.

Sowie aber außer dem trinitarischen Proceß in Gott nichts weiter existirt, sondern jeder weitere Proceß außer Gott hinaus in die erschaffene Welt führt, so ist auch mit den drei genannten Geboten der 2. Tafel der ganze Pflichtenkreis, der sich auf die menschliche Person bezieht, abgeschlossen; das nächste, nämlich das siebente Gebot führt uns bereits außer die menschliche Persönlichkeit hinaus in das Gebiet der äußeren Güter des Menschen, des irdischen Besitzthums. Dies verhält sich zum Menschen selber, wie die geschaffene Welt zu Gott; daher verhält sich auch das 7. Gebot zu den drei vorausgegangenen, wie die ganze zweite Tafel sich zu den drei Geboten der ersten Tafel verhält.

---

[1]) Caritas sive sanctitas amborum agnoscitur Spiritus. Vgl. Denzinger, Enchiridion S. 87.

[2]) Duorum amor Spiritus sanctus est a Patre et Filio procedens, genitorem et genitum aeterno atque indissolubili vinculo inter se connectit. P. I. c. II. qu. 10. — „Proprium Spiritus sancti est, esse nexum seu charitatem Patris et Filii." So S. Bonaventura brevil. P. I. c. 2.

[3]) Pater et Filius in Spiritu sancto tanquam in osculo charitatis invicem occurrunt; ipse est Patris Filiique imperturbabilis pax, gluten firmum, individuus amor, indivisibilis unitas. Homil. in Cant. Cant. V. 1.

Die trinitarischen Beziehungen der übrigen Gebote sind schon oben dargethan, wobei wir nur noch beifügend hinweisen, daß das 9. und 10. Gebot mit dem 6. und 7. Gebote parallel laufen, ihr Verhältniß zu einander also in dem Verhältniß der beiden letztgenannten bereits mitgeschildert ist.

Concentrische Gruppirung der Gebote.

Bei sorgfältiger Beobachtung entdeckt man an den Geboten des Dekalogs einen wunderbaren Fortschritt von innen nach außen, welchen man am besten mit jenem Weg darstellt, welchen ein Radius vom Centrum aus durch zehn concentrische Kreise hindurch bis zur Peripherie des letzten beschreibt.

Gott selbst als der allmächtige Ursprung aller Wesen, in sich selbst im höchsten Grade einfach (**ens simplicissimum**), verhält sich zur Welt wie der untheilbare Mittelpunkt des Kreises zur Peripherie. Man wird es also begreifen, wenn wir die ganze erste Tafel, die von Gott handelt, mit dem Centrum und die zweite Tafel, die von den Geschöpfen handelt, mit der Peripherie vergleichen. Aber selbst innerhalb des göttlichen Wesens lassen sich ähnliche Unterschiede beobachten. Denn wenn uns der Glaube lehrt, daß der Sohn aus dem Vater hervorgeht und daß der hl. Geist hinwiederum eine weitere Emanation aus dem Vater und Sohne ist, so läßt sich das Dogma, wenn man den Vergleich als Vergleich betrachtet und nicht körperlich unvollkommene Begriffe auf das göttliche Wesen überträgt, am Treffendsten mit dem Hervorgang zweier concentrischer Kreise aus einem gemeinsamen Centrum versinnbilden.[1]) Daraus ergibt sich aber von selbst die Anwendung auf die

---

[1]) Selbst das Hinkende des Vergleiches, daß nämlich die äußeren concentrischen Kreise an Größe die inneren und schließlich den Mittelpunkt übertreffen, was bei den göttlichen Personen nicht stattfindet, kommt einigermassen in Wegfall, wenn man den mathematischen Figuren wissenschaftlich auf den Grund geht. Es steht ja fest, daß aus dem Mittelpunkt stets gleich viele Radien nach allen Seiten ausgehen, und daß kein einziger Punkt der äußersten Peripherie existirt, der nicht einem aus dem Mittelpunkt entspringenden Radius

drei ersten Gebote, welche, wie im vorausgehenden Paragraphen gezeigt, den drei göttlichen Personen entsprechen, also eine Art concentrischer Gruppirung vorstellen.

Mit dem vierten Gebot geht der Dekalog, wie schon gesagt, auf die zu Gott sich peripherisch verhaltende Welt über. Aber unter den Geboten der zweiten Tafel herrscht wieder dieselbe Ordnung, daß von einem Centrum zur Peripherie und von dieser zu immer weiteren concentrischen Kreisen fortgeschritten wird. Die centrale Bedeutung des vierten Gebotes (als des ersten auf der 2. Tafel) springt vor Allem sogleich in die Augen. Denn die in diesem Gebote behandelten Personen, die Eltern, spielen in der That innerhalb des Menschengeschlechtes eine ähnliche Rolle, wie sie Gott Vater in der hl. Dreifaltigkeit oder wie sie Gott überhaupt gegenüber der geschaffenen Welt zukommt: „Wie Gott", sagt der hl. Thomas, „die allgemeinste Ursache und das Princip des Seins für alle Dinge ist, so ist jeder Vater eine Art Princip des Seins auch für seinen Sohn; und darum ist passend nach den auf Gott bezüglichen Geboten des Dekalogs das 4. Gebot gesetzt, welches sich auf die Eltern bezieht." [1]) Die Elternschaft bildet also den Centralherd des in der Menschheit

---

entspräche. Wenn aber dies feststeht, so besitzt der äußerste concentrische Kreis nicht mehr Punkte, als jeder beliebige innere bis hinan an den Mittelpunkt selbst, dem die sämmtlichen Radien entströmen. Die Einwendung, daß die Radien um so dicker würden, je weiter sie vom Mittelpunkt sich entfernen und daß deren Endpunkte am äußeren Kreis dicker seien als an den inneren Kreisen, ist in sich hinfällig, da eine dicker werdende Linie keine Linie mehr, sondern eine Fläche und ein dicker werdender Punkt kein Punkt mehr, sondern eine Linie ist, und da es keinen einzigen Punkt eben dieser äußersten Kreis-Linie geben kann, der nicht einem Punkte der innen liegenden Kreise bis an den Mittelpunkt hinan entspräche. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, daß vom metaphysischen Standpunkt aus der Größenunterschied in den concentrischen Kreisen nur ein scheinbarer, daß vielmehr im allertiefsten Wesensgrund die concentrischen Kreise einander gleich sind.

[1]) Sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita pater est principium quoddam essendi filio; et ideo convenienter post praecepta pertinentia ad Deum ponitur praeceptum pertinens ad parentes. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 6. ad 2.

entwickelten Lebens und das 4. Gebot demgemäß den Mittelpunkt für die nachfolgenden Gebote.

Schon das nächstfolgende, das **fünfte** Gebot führt uns in die aus dem Centrum hervorgegangene Peripherie, indem es mit seiner Warnung „Du sollst nicht tödten“, die aus den Eltern als ihrem Seinsprincip hervorgegangene und bereits **entfaltete Persönlichkeit** des Menschen in seinen Schutz nimmt. Aber an dieser Persönlichkeit faßt es doch zunächst nur jenen Theil in's Auge, welchen man als den **innersten** derselben bezeichnen muß. Denn Gott hat das Menschenwesen in der Art angelegt, daß es in zwei Theile zerfällt, einen äußeren und einen inneren, ein continens und ein contentum. Ersteres, nämlich der Leib oder das Fleisch, dient als umschließendes Gefäß für das Letztere, nämlich für die Seele, welche das Lebensprincip des Leibes ist und in dem Blute als dem ihr zunächst liegenden Organ der Lebenspendung wohnt, wie die Schrift sagt: „**In sanguine est anima.**“[1]) Auf diesen innersten Bestandtheil des Menschen, auf die Seele als Lebensprincip oder auf das Blut als Träger der Seele richtet sich das fünfte Gebot, indem es mit den Worten „Du sollst nicht tödten“ jeden Angriff auf das **Leben** des Nebenmenschen verbietet. Gegen dieses innerste Besitzthum des Menschen richten die Uebertreter des 5. Gebotes ihre frevelnde Hand, die Mörder, oder, wie die hl. Schrift sie gerne nennt, „Männer des **Blutes**“, „Blutmenschen“, viri **sanguinum**.[2]) „In das **Innerste** des Heiligthums“, sagt das Buch der Weisheit drastisch von den Kindermördern bei den heidnischen Kanaanitern, „sind die Erbarmungslosen eingebrochen und haben das **Blut** der Kinder vergossen.“[3])

---

[1]) Anima carnis in sanguine est. Levit. 17, 11.

[2]) „Egredere, vir sanguinum et vir Belial.“ II. Reg. 16, 7. „Virum sanguinum et dolosum.“ Ps. 5, 7. 25, 9. 58, 3. und noch sehr häufig.

[3]) *Τέκνων φονέας ἀνελεήμονας καὶ σπλαγχνοφάγων ἀνθρωπίνων σαρκῶν, θοῖναν καὶ αἵματος ἐκ μέσου μυσταθείας σου.* So die LXX. Filiorum suorum necatores sine misericordia et comestores viscerum hominum, et devoratores **sanguinis a medio** sacramento tuo. So die Vulgata bei Sap. 12, 5. Gutberlet (Comment. z. Lib. sap. 12, 5.) bemerkt

Man sieht also, beim 5. Gebot bewegen wir uns im Innersten des Menschenwesens, im Gegensatz zum nachfolgenden Gebot, welches mit dem äußeren Bestandtheil sich beschäftigt.

Im sechsten Gebot wird nämlich auf jene Versündigungen Rücksicht genommen, welche nicht das Blut oder Leben des Menschen bedrohen, sondern welche den Leib[1]) oder das Fleisch des Menschen mißbrauchen. Namentlich der Ausdruck „Fleisch" ist für die Sünden gegen das 6. Gebot gebräuchlich.[2]) „Sünden des Fleisches" pflegt die hl. Schrift die Unkeuschheitssünden[3]), und die Delinquenten dieser Art „Fleischesmenschen"[4]) zu heißen. Daraus ist klar, daß das 6. Gebot zum 5. in der That sich verhält, wie das continens zum contentum, wie die Peripherie zum Centrum, oder, um beim vorangestellten Vergleich zu bleiben, wie ein äußerer zum inneren concentrischen Kreis.

Mit dem siebenten Gebot tritt der Dekalog über die Grenze des menschlichen Leibes hinaus in jenen weiteren Kreis, den man als die Gesammtheit der äußeren Güter bezeichnet. Endlich umgibt den Menschen und zwar in der denkbar weitesten Peripherie jenes irdische Gut, das man Ehre oder guten Namen heißt, und gerade

---

richtig: „Das Blut war heilig, durfte nicht genossen werden, um so heiliger war das Menschenblut, das nicht vergossen, nicht geopfert und verzehrt werden durfte. Das Vordringen bis zur Vergießung und zum Genuß des Blutes wäre also ein Einbrechen in's verschlossene göttliche Heiligthum."

[1]) „Fugite fornicationem. Omne peccatum, quodcunque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat". I. Cor. 6, 18.

[2]) Gen. 6, 3. z. B. heißt es von den geschlechtlichen Ausschweifungen vor der Sündfluth: „Dixit Dominus: Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est."

[3]) Gal. 5, 16. 19. „Spiritu ambulate et desideria carnis non perficietis . . . . Manifesta sunt autem opera carnis, quae sunt: fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria". — „Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum et superbia vitae". I. Joann. 2, 16.

[4]) I. Cor. 3, 1. 2. 3. „Carnales estis . . . . . ." „Nonne carnales estis" 2c. und an vielen anderen Stellen.

dieses Gut des Menschen zu beschützen, ist die Aufgabe des achten Gebotes: „Du sollst kein falsches Zeugniß geben wider deinen Nächsten." Die Subtilität dieses Gutes und die in Folge dessen ermöglichte weite Ausdehnung desselben erklärt die große Empfindlichkeit des Menschen, wenn er daran Einbuße oder Verletzung erleidet.

Nachdem Gott den Menschen und seine Güter in immer weiteren Kreisen durch die bisher erwähnten Gebote beschützt hat, so dehnt er diesen Schutz[1]) in den zwei nächsten und letzten Geboten soweit aus, daß er selbst den Versuch, gegen den Menschen und seine Güter vorzugehen, in allerweitester Ferne abwehrt. Denn er verbietet sogar, darnach zu begehren. So kann man also die zwei letzten Gebote des Dekalogs als wahre Schutzmauern bezeichnen, welche Gott noch über die der vorausgehenden Gebote hinaus rings um den Liebling seiner Sorge, den Menschen, gezogen hat. Die Ordnung dieser zwei Gebote unter sich ist wieder genau dieselbe, wie die vom 6. und 7. Gebot, so daß die beobachtete Progression von innen nach außen, vom Centrum in immer weitere Peripherien, im Dekalog in der That eine stetige ist.

[1]) Unter dem Gesichtspunkt eines Schutzes, den Gott dem Menschen angedeihen läßt, nicht blos unter dem Gesichtspunkte eines Joches, das er dem Menschen auferlegen wollte, muß der Dekalog aufgefaßt werden. So sagt der römische Katechismus bei Explikation des 5. Gebotes (P. III. c. 6. qu. 1.). „Singuli homines tanta cum voluptate animi illud mandatum accipere debent, perinde ac si, ira Dei proposita gravissimisque aliis poenis, nominatim prohibitum sit, ne quis eorum laedatur. Ergo ut praeceptum hoc auditu jucundum est, ita ejus peccati cautio, quod praecepto prohibetur, jucunditatem habere debet." Und wieder beim 7. Gebot (P. III. c. VIII. qu. 1) „Ac primum officium et diligentiam suam conferent ad declarandum Dei infinitum amorem erga genus humanum; qui non modo illis duobus interdictis: Non occides — Non moechaberis, quasi praesidiis, et vitam corpusque nostrum, et famam existimationemque tueatur: sed etiam hoc praecepto: Non furtum facies, tanquam custodia quadam externas res ac facultates muniat ac defendat." — Bei ähnlicher Gelegenheit bemerkt der hl. Chrysostomus (Homil. 15. in Matth.): „Christus bietet Heil- und Schutzmittel für Leib und Seele. Darum irren die Ketzer, welche ihn nur für Eine Substanz besorgt sein lassen. Christus kümmert sich um beide Substanzen (*οὐσίαι*); ist er ja der Schöpfer des ganzen Wesens (*ὁλοκλήρου τοῦ ζώου*)."

Indispensirbarkeit der Gebote.

Weil die 10 Gebote den Willen Gottes repräsentiren, so können sie wie dieser selbst keine Abänderung und keine Irritirung erleiden.[1]) Darum gilt als oberster Grundsatz aller vernünftigen Gesetzgebungen: Jedes noch so heilige Gesetz verliert seine Verbindlichkeit in dem Augenblick, wo es mit einem der 10 Gebote in Collision tritt. Daran schließt sich als nothwendige Consequenz der andere Grundsatz: Eine menschliche Communität besitzt dann die beste Verfassung und den sichersten Bestand, wenn ihre Basis die 10 Gebote Gottes bilden.

Die unumstößliche Wahrheit dieser Sätze vorausgesetzt, macht sich dennoch innerhalb der 10 Gebote im Einzelnen ein gewisser Unterschied zwischen größerer oder geringerer Indispensirbarkeit oder, wenn der Ausdruck erlaubt und zum Verständniß dienlicher ist, Elasticität bemerklich, der besonders deßhalb von Interesse ist, weil er auf eine neue Spur von der den Dekalog durchdringenden Systematik führt.

Betrachtet man nämlich, um gleich in medias res einzutreten, das erste und zweite Gebot, so kann offenbar von ihnen keinerlei Dispensation, selbst durch Gott nicht eintreten; denn Gott kann sich nicht für ein Geschöpf und die Geschöpfe nicht für Gott halten

---

[1]) „Praecepta decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei: nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est. Praecepta autem secundae tabulae continent ordinem justitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta decalogi. Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensibilia." S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 8.

oder so nennen lassen[1]), was ungefähr der Hauptinhalt des 1. und 2. Gebotes ist. In diesen ersten Geboten handelt es sich also um das absolut unveränderliche Gut, um die Wahrheit, welche ihrer Natur nach jede Veränderung ausschließt. Denn verum est id quod est.[2]) „Wahr" fällt darum mit „währen = dauernd sein" zusammen, und dem Begriff des Seins widerspricht es innerlich, nicht zu sein.[3]) — Das dritte Gebot erleidet aber nach der Erzählung der hl. Schrift[4]), sowie nach der Praxis der katholischen Kirche[5]) zeitweilige Dispensation, solange nämlich die Suspendirung dieses Gebotes nicht gegen die Wahrheit des 1. und 2. Gebotes verstößt.[6]) Das vierte Gebot hört auf verbindlich zu sein, wenn

---

1) „Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest." 2. Tim. 2, 13.

2) „Id quod est in rebus, est veritas rei." S. Thom. S. th. I. qu. 17. a. 4. „Verum est id quod est." S. Aug. lib. 2. Soliloq. cap. 5.

3) Daher ist Gott selbst als der allein Seiende der allein Wahre. Alles ist im Vergleich zu ihm ein Nichtsein oder Schein. „Qui solus est, Deus, ipsum Esse separatum, plenum, independens, incircumscriptum, purum, ... ejus comparatione omne creatum esse est quasi non esse." Dionys. Carthus. comment. in lib. sap. ad cap. 13. „Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas", sagt S. Hilarius. Lib. VIII. de Trin.

4) I. Machab. 2, 41. „Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicunque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum."

5) Cat. Rom. P. III. c. IV. qu. 23. „Neque earum rerum opera hac lege prohiberi existimandum est, quarum jactura facienda sit, si die festo praetermittantur, quemadmodum sacris etiam canonibus permissum est."

6) S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 3. ad 2. „Praeceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, in quantum scilicet per hoc praecipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis . . . . . et secundum hoc inter praecepta decalogi computatur; non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est caeremoniale." — Noch deutlicher spricht der römische Katechismus P. III. c. IV. qu. 4. „Certa illa differentia videtur, quod reliqua decalogi praecepta naturalia sunt et perpetua, neque mutari ulla ratione possunt . . . . . . Hoc autem de sabbati cultu praeceptum, si statutum tempus spectatur, non fixum et constans est, sed mutabile, neque ad mores, sed ad ceremonias pertinet."

es mit den wichtigeren Geboten der ersten Tafel[1]) oder mit irgend einem übernatürlich geoffenbarten Gesetze Gottes collidiren würde; daher das berühmte Wort des göttlichen Heilandes: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth"[2]), oder wie es in noch schärferer Fassung bei Lukas[3]) heißt: „Wer Vater und Mutter nicht hasset um meinetwillen, kann mein Jünger nicht sein." Das fünfte Gebot erleidet theils ständige Ausnahmen, wie bei Hinrichtung der Verbrecher, bei Nothwehr der Einzelnen und der Staaten, letzteres Krieg genannt[4]), theils partikuläre Dispensen, wie z. B. das Gebot Gottes an Abraham, daß er seinen Sohn Isaak schlachten solle.[5]) Die Ausnahmen vom sechsten Gebote berührt Christus selbst im Evangelium da, wo er von der Erlaubniß Gottes im A. T. spricht, den Weibern einen Scheidebrief zu geben.[6]) Die Vielweiberei der Patriarchen, sowie die Verehelichung zwischen nahen und nächsten Verwandten[7]) war im A. T. unter gewissen Umständen

---

[1]) „Si justum est in conspectu Dei vos potius audire, quam Deum, judicate." Act. 4, 19. „Obedire oportet Deo magis, quam hominibus." Act. 5, 29.

[2]) Matth. 10, 37. Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus.

[3]) Luc. 14, 26. Qui non odit patrem suum et matrem . . . . . . non potest meus esse discipulus.

[4]) S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 8. „Malefactores occidi vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto decalogi; nec talis occisio est homicidium quod praecepto decalogi prohibetur."

[5]) S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 8. „Similiter et Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae et mortis; ipse enim est qui poenam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus."

[6]) Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras: ab initio autem non fuit sic." Matth. 19, 8.

[7]) Vgl. S. August. und Decret Grat. can. 1. c. 35. qu. 1., das schon oben S. 52. Anm. citirt wurde: „Was in den ersten Zeiten geschehen mußte,

und mit gewissen Bedingungen erlaubt und nothwendig.[1]) Auch vom siebenten Gebot kann Gott, weil er der Oberherr aller Güter ist, dispensiren. Es war daher keine Sünde, daß die Israeliten bei dem Auszug aus Ägypten die goldenen und silbernen Gefäße der Ägypter, welche sie sich hatten leihen lassen, auf Gottes ausdrücklichen Befehl behielten.[2]) So ist das Stehlen im Falle der äußersten Noth, d. h. in Todesgefahr, erlaubt. Deßgleichen verliert das unrechtmäßig besessene Gut durch ein von dem Gesetze vorgesehenes Behalten desselben bona fide nach Umlauf bestimmter Fristen seinen Charakter als fremdes Gut und wird zum Eigenthum, ein Vorgang, den man Präscription nennt.

Nunmehr, mit dem Abschluß des 7. Gebotes, hört die Dispensabilität im Dekaloge auf. Mit dem achten Gebot tritt die Eigenschaft der absoluten Indispensirbarkeit wieder in volle Kraft. Dieses Gebot, welches falsches Zeugniß zu geben verbietet, trägt nämlich seinen Zweck, die Wahrheit zu constatiren und zu vertheidigen, an der Stirne.[3]) Von ihm gibt es daher, wie von der Wahrheit überhaupt, unter keiner Bedingung auch nur die geringste Ausnahme.

---

daß nämlich die nächsten Verwandten sich heiratheten, das wurde später als etwas Verwerfliches von der Religion verboten."

[1]) Hieher gehört auch der Fall mit Osee, wie S. Thom. l. c. sagt: „Similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est moechatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii . . . . . . In hoc est praeceptum decalogi mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et aliis hujusmodi: quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominum jurisdictioni; quantum enim ad hoc gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia."

[2]) S. Thom. l. c. „Quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei."

[3]) „In hoc praecepto duae leges animadvertuntur: altera prohibens ne falsum testimonium dicatur; jubens altera, ut dicta et facta nostra simplici veritate metiamur. Cujus officii Apostolus admonuit: Veritatem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia." Cat. Rom. P. III. c. IX. qu. 2.

Da mit dem 8. Gebot der Kern des Dekalogs abgeschlossen ist (denn das 9. und 10. Gebot sind nur Modificationen des 6. und 7. Gebotes), so stellt sich der ganze Dekalog in der Weise geordnet dar, daß an den Anfang und an den Schluß die beiden unverrückbaren Gebote, die von der Wahrheit handeln, gleich festen Säulen gestellt sind, während die dispensirbaren Gebote als die weicheren und beweglicheren den mittleren Platz einnehmen. Hat ja — um ein Gleichniß zu gebrauchen — auch der Schöpfer der Natur das weiche Gehirn in die harte Schädeldecke und die edlen Weichtheile, Lunge und Herz, in den festen Brustkorb eingeschlossen, und hat so Alles „gut gemacht" im Leib wie im Geist, in der Natur wie im Gebiete der Uebernatur.

Aus dieser Auffassung der Gebote, die von der Wahrheit handeln, nämlich des 1. bzw. 2. und des letzten (8.) Gebotes, ziehen wir mit dem hl. Thomas folgende Consequenzen:

1. Die Lüge ist nie und unter keiner Bedingung erlaubt.[1])

2. Keine Sünde hat so weiten Umfang als die Lüge in Bezug auf den Grad der Sündhaftigkeit. Denn ebenso wie es einerseits wahr ist, daß nicht jede Lüge eine schwere Sünde ist, z. B. die Scherz- oder Gefälligkeitslüge[2]), so

---

[1]) S. th. 2. 2. qu. 110. a. 3. „Illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum . . . . . Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum, quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic. cap. 7. quod mendacium est per se pravum et fugiendum; verum autem est bonum et laudabile." Ebenso S. Aug. in lib. contra Mendacium cap. 1.

[2]) S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 110. a. 4. „Mendacium jocosum et officiosum non sunt peccata mortalia . . . . . Si enim finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale; sicut apparet in mendacio jocoso in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi." — Deßgleichen St. Augustin in Ps. 5. „Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa; sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur."

3. bestehen doch anderseits die größten Sünden gerade in der Lüge. Gemäß der hl. Schrift ist nämlich die erste und größte aller Sünden der Stolz des Teufels, welcher darin bestand, daß er etwas zu sein vorgab, was er nicht war, daß er nämlich Gott gleich sein wollte.[1]) Seine Sünde ist demnach mit der Lüge identisch. Darum spricht die Schrift: „Wenn der Teufel Lüge sagt, so spricht er aus seinem Eigenthum, denn er ist Lügner und der Vater der Lüge."[2]) — Da Christus die Welt verlassen und zum Vater gehen wollte, so verhieß er den hl. Geist, welcher „die Welt überzeugen sollte von der Sünde und von der Gerechtigkeit und vom Gerichte."[3]) Was Christus hier unter der Sünde κατ᾽ ἐξοχήν verstanden wissen wollte, erklärt er selbst; denn er fügt bei: „Das aber ist die Sünde, daß sie nicht an mich geglaubt haben."[4]) Der geoffenbarten christlichen Wahrheit widerstreben, das bezeichnet also Christus als die Sünde κατ᾽ ἐξοχήν, und das ist im Wesentlichen nichts als Lüge. Diese Lüge, nämlich den hartnäckigen Unglauben bezeichnet daher der hl. Thomas als die größte aller Sünden.[5])

4. Jede Sünde ist dem Wesen nach eigentlich Lüge. Denn sie ist ein faktisches Mißkennen oder Verachten der von Gott festgestellten Wahrheit. So besteht z. B. der Diebstahl darin, daß ich dasjenige „mein" heiße, was „dein" ist. Unkeuschheit, Unmäßigkeit verkennen das Wesen und den naturgemäßen Zweck der von Gott geordneten Glieder des Leibes und anderer Geschöpfe, verkehren also,

---

[1]) Isai. 14, 13. „Ascendam in coelum .... et ero similis Altissimo." — S. Thom. S. th. 1. qu. 63. a. 3. „Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus."

[2]) Joann. 8, 44. „Diabolus in veritate non stetit, quia non est veritas in eo: cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater ejus."

[3]) Joann. 16, 8. „Paraclitus cum venerit, arguet mundum de peccato et de justitia et de judicio."

[4]) L. c. v. 9. „De peccato quidem, quia non crediderunt in me."

[5]) „Infidelitas est gravissimum omnium peccatorum." S. th. 2. 2. qu. 10. a. 3.

wenn auch nicht mit Worten, so doch durch Thaten, deren Wahrheit. Und ähnlich bei allen anderen Sünden.

5. Durch den Wortlaut der Gebote des Dekalogs, die sich auf die Wahrheit beziehen, ist durch Gott selbst definirt, wann die Lüge Todsünde ist, nämlich dann, wann es sich um eine wichtige Wahrheit handelt. Die wichtigsten Wahrheiten sind aber

a) Gott und seine Ehre (erstes bzw. 2. Gebot). Daher ist Todsünde jede Glaubensverleugnung, falscher Eid u. s. w.[1])

b) Die Existenz und die Ehre des Nächsten (achtes Gebot). Daher ist Todsünde jede Lüge, wodurch dem Nebenmenschen ein schwerer Schaden zugefügt wird.[2])

[1]) S. Thom. S. Th. 2. 2. qu. 110. a. 4. „Secundum se mendacium contrariatur charitati ex ipsa falsa significatione. Quae quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit: unde hujusmodi mendacium non solum opponitur virtuti charitatis, sed etiam virtuti fidei et religionis; et ideo hoc mendacium est gravissimum et mortale.“

[2]) S. Thom. l. c. „Si vero falsa significatio sit circa aliquid, cujus cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quae pertineat ad perfectionem scientiae et informationem morum; tale mendacium, in quantum infert damnum falsae opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi: unde est peccatum mortale . . . . . . Si dicitur mendacium in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam: hoc est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale.“

Die drei Grundübel der Welt und der Dekalog.

Nach den Worten des hl. Johannes „ist Alles, was in der Welt ist, Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens.“ [1]) Unter Fleischeslust versteht man jene Sünden, welche der Mensch an seinem Fleische begeht. Man pflegt sie in 3 Arten unterzutheilen: Unkeuschheit, Unmäßigkeit, Trägheit. [2]) Unter Augenlust versteht der hl. Johannes alle Sünden, welche auf die den Menschen umgebenden äußeren Güter sich erstrecken. Der Name rührt davon her, daß die Sinne des Menschen, insbesondere die Augen es sind, wodurch der Rapport zwischen dem Menschen und den äußeren Gütern hergestellt wird [3]); ferner davon, daß die äußeren Güter und Reichthümer, vor Allem das Geld weniger inneren Werth als vielmehr Schätzungswerth haben, d. h. soviel Werth als der Mensch in ihnen sieht oder sich einbildet. [4]) Von der Augenlust hat daher der Mensch

---

[1]) I. Joann. 2, 16. Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae.

[2]) S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 84. a. 4. „Quoddam bonum corporis, et hoc pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur gula; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur luxuria . . . . . Et acedia, quae tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum.“

[3]) Haec concupiscentia oculorum vocatur, sive intelligatur concupiscentia oculorum, id est, ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, sive referatur ad concupiscentiam rerum, quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem.“ S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 77. a. 5.

[4]) Daher „Geld“ von „gelten“. S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 77. a. 5. „Sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis aut alicujus hujusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium et alia hujusmodi.“

keinen wirklichen, sondern nur einen vermeintlichen Nutzen, während die Fleischeslust wenigstens irgend einen Vortheil, freilich den geringen einer vergänglichen Lust, gewährt.[1]) Die beiden Unterarten der Augenlust sind die unter den sieben Hauptsünden aufgezählten: Der Geiz und dessen Kehrseite, der Neid[2]), dessen Synonymum „Scheelsucht" und lateinische Bezeichnung invidia (von videre) auch zur Erklärung des allgemeinen Ausdruckes concupiscentia oculorum beitragen dürften. Hoffart des Lebens begreift in sich alle Sünden des Stolzes, also zunächst die erste unter den 7 Hauptsünden und dann, wenigstens gewöhnlich, die sechste unter denselben, nämlich den Zorn.[3]) Die Hoffart gehört nicht zu den niederen Leidenschaften, wird daher von Johannes auch nicht als concupiscentia bezeichnet; sie liegt vielmehr in dem höheren Theil der Seele, der aus Vernunft und freiem Willen besteht, und ist dem Wesen nach nichts Anderes, als die Verweigerung

[1]) Daher bemerkt S. Thom. l. c. ad 2 „Concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quae videri oculis possunt, sed solum eorum in quibus non quaeritur delectatio carnis quae est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, id est, cujuscunque apprehensivae virtutis." Eine sinnige Illustration dieser Wahrheit liegt in der folgenden Erzählung, die aus dem Schatze orientalischer Spruchweisheit genommen ist. Ein reicher Kaufherr im Morgenlande war stolz darauf ein Kleid zu tragen, welches überall mit Edelsteinen besetzt war. Ein alter, armer, schlecht gekleideter Mann begegnete ihm auf der Straße, blieb vor ihm stehen, besah ihn vom Kopfe bis zu den Füßen, neigte sich dann bis zur Erde vor ihm nieder und dankte ihm in den herzlichsten Ausdrücken für seine Edelsteine. „Mein Freund", sagte der Reiche, „ich habe dir nie Edelsteine gegeben". „Gewiß nicht", versetzte der Arme, „aber Ihr gebt mir Gelegenheit, sie zu sehen und einen anderen Genuß habt Ihr doch auch nicht davon. Es ist also zwischen uns beiden kein weiterer Unterschied, als daß Ihr die Mühe habt, sie zu tragen und zu vermehren, während ich dieser Last überhoben bin." „Deutsch. Reichsztg." 1891 Sonnt.-Bl. Nr. 12. S. 96.

[2]) S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 84. a. 4. „Bonum exterius, scilicet divitiae, ad quod ordinatur avaritia .... De bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam."

[3]) S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 77. a. 5. „Ad superbiam vitae reducuntur omnes passiones irascibilis." Dann qu. 84. a. 4. „Bonum animae inordinate prosequitur inanis gloria .... et ira."

des Gehorsams eben dieser höheren Seele gegenüber Gott und seinem Gebote[1]), während die sündhafte Begierlichkeit oder Concupiscenz in nichts Anderem besteht, als in der Unbotmäßigkeit der niederen Triebe gegenüber der höheren Seele (Vernunft und freiem Willen).[2])

Die drei Grundübel entsprechen demnach genau jener Dreitheilung der menschlichen Existenz: Seele, Leib, äußere Güter[3]), (wobei die Seele in ihrer Eigenthümlichkeit als vernünftiger Geist, der Leib aber als belebtes Fleisch gefaßt werden muß). Durch die Sünden der superbia, welche in dem vernünftigen Geiste begangen werden, stellt sich der Mensch in die Reihe jener Verbrecher, welche im puren Geisterreich sich vorfinden, nämlich der Teufel; denn er verweigert wie jene Gott den schuldigen Gehorsam.[4]) Durch die concupiscentia carnis,

---

[1]) S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 84. a. 2. „Ad superbiam pertinet cuique superiori nolle subjici, et praecipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra se ipsum indebite extollatur.“ — Ebenso 2. 2. qu. 162: „Superbia proprie est defectus subjectionis hominis ad Deum, secundum quod aliquis se extollit supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam vel mensuram . . . . . In hoc radix superbiae consideratur, quod homo aliqualiter non subjicitur Deo et regulae ipsius.“

[2]) Sehr schön führt der hl. Thomas den Zusammenhang dieser Grundübel aus in seiner Summa th. 1. 2. qu. 82 a. 3. Die ursprüngliche Ordnung im Menschen, sagt er, hing davon ab, daß der Wille des Menschen Gott unterwürfig war. Als aber der Wille sich von Gott abkehrte, so entstand Unordnung auch in den übrigen Seelenkräften. Die Vernunft und der Wille waren nicht mehr im Stande, die niederen Triebe zu regieren, letztere lehnten sich daher gegen die oberen Seelenkräfte auf und das nennt man die Concupiscenz: „Tota originalis justitiae ordinatio ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. . . . . Inordinatio autem aliarum virium animae communi nomine dicitur concupiscentia.“

[3]) S. Thom. S. th. 1. qu. 84. a. 4. „Bonum animae, bonum corporis, bonum exterius.“

[4]) S. Thom. S. th. 1. qu. 63. a. 2. „In spiritualibus bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum Angeli non aliud potest esse quam superbia.“

deren Wesen Unbotmäßigkeit der fleischlichen Triebe gegenüber dem Geiste ist, stellt sich der Mensch in die Reihe der unvernünftigen Thiere.[1]) Dadurch endlich, daß er Geist und Leib den äußeren Gütern unterordnet, was man concupiscentia oculorum nennt, erfindet er gewissermaßen eine neue weder im Geister- noch im Thierreich vorfindliche Verirrung, die man in einem gewissen Sinn als spezifisch menschliche Sünde bezeichnen kann.[2])

Wenden wir das bisher Gesagte und Begründete auf den Dekalog an, so fällt vor Allem die Zweizahl jener Gebote auf, welche die Aufforderung „Non concupisces" an der Stirne tragen, entsprechend der Zweizahl der unter den Grundübeln aufgezählten Concupiscenzen. Noch überraschender ist es, daß das Objekt der zwei genannten Gebote genau das nämliche ist, wie das Objekt der zwei genannten Concupiscenzen. Das neunte Gebot „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib" kehrt sich offenbar gegen die concupiscentia carnis[3]), das zehnte Gebot „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Gut" ganz deutlich wider die concupiscentia oculorum.[4]) Es sind gleichsam 2 Warnungsrufe an den menschlichen Geist, er möge die beiden niederen Triebe energisch bewachen und beherrschen, damit sie nicht, zur Herrschaft über ihn gelangt, das

---

[1]) „Carnales concupiscentiae sunt nobis bestiisque communia", sagt S. Aug. Lib. 1. de serm. Dom. in monte cp. 2.

[2]) S. Thom. S. th. 1. qu. 83. a. 2. ad 2. „Immoderatus appetitus rerum temporalium, quae pertinent in usum humanae vitae, quaecunque pecunia aestimari possunt; et ad ista non afficiuntur daemones, sicut nec ad delectationes carnales." — Scharfsinnig macht daher der hl. Chrysostomus (Homil. 13. in Matth.) aufmerksam, daß Satan bei der Versuchung Jesu mit dieser spezifisch für die Menschennatur berechneten Versuchung zuletzt gekommen sei. Auch bei Job habe er das gethan, daß er ihn arm machte, also mittels der äußeren Güter auf ihn einzuwirken versuchte. Es sei ja auch bei Ringkämpfen Gewohnheit, mit dem stärksten Mittel zuletzt aufzutreten.

[3]) S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 4. „Concupiscentia uxoris alienae ad commixtionem pertinet ad concupiscentiam carnis."

[4]) S. Thom. L. c. „Concupiscentiae aliarum rerum, quae desiderantur ad possidendum, pertinent ad concupiscentiam oculorum."

Innere des Menschen in Unordnung bringen[1]) oder schließlich äußere Thatsünden, also Uebertretungen des sechsten und siebenten Gebotes herbeiführen. Alle übrigen Gebote bewegen sich im Gebiete der höheren Seele, der Vernunft und Freiheit. Ihre Uebertreiung ressortirt folglich zur superbia vitae.[2])

Knüpfen wir an den Vergleich der drei Grundübel mit dem Dekalog einen weiteren Vergleich der unter die drei Grundübel einzureihenden Sündenklassen mit dem Dekalog, so wird auf's Neue klar, daß im Dekalog wirklich alle Systeme und Systemversuche ihre Unterkunft und ihre Vollendung finden. Wie die sogenannten 7 Hauptsünden in den 3 Grundübeln enthalten sind, wurde bereits am Anfang des vorwürfigen Traktats gezeigt und ist damit deren Einreihung

---

[1]) Der hl. Augustin läßt sich hierüber folgendermassen aus: „Im Menschen müssen alle niederen Triebe, die wir mit den Thieren gemein haben, der Vernunft und dem Geiste gehorchen, sowie hinwiederum dieser Gott selber zu gehorchen hat. Denn der kann das Niedere nicht regieren, der sich selber nicht dem Höheren unterwirft.“ („Pacifici in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subjicientes rationi, id est, menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei. In quo ita sunt ordinata omnia, ut id, quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet, ceteris non reluctantibus, quae sunt nobis bestiisque communia; atque idipsum, quod excellit in homine, id est, mens et ratio, subjiciatur potiori, quod est ipsa Veritas, unigenitus Filius Dei. Neque enim imperare inferioribus potest, nisi superiori se ipse subjiciat. Lib. 1. de serm. Dom. in monte cp. 2. Und wiederum l. c. cp. 4. „In pacificis jam ordinata sunt omnia, nullusque motus adversus rationem rebellis est, sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum et ipse obtemperet Deo.“)

[2]) Es sei hier wiederholt auf das schon oben Dargelegte hingewiesen, daß nämlich die superbia sich in der Region der höheren Seele, des freien Geistes bewegt, nicht zu den unwillkürlichen Trieben oder Begierden gehört. Zu den verschiedenen obigen Citaten sei hier nur noch aus St. Thomas (S. th. 1. qu. 63 a. 2 ad 2.) beigefügt: „Concupiscentia in daemonibus esse non potest, nisi metaphorice . . . . . Sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata, quae daemonibus competere possunt; ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.“

in den Dekalog ohne Weiteres erledigt. Geiz und Neid schlagen in's 7. und 10., Unkeuschheit, Unmäßigkeit und Trägheit in's 6. und 9., Zorn in's 5. und Stolz in die übrigen Gebote ein. — Wenden wir uns aber zu den schwersten aller Sünden, die man die Sünden wider den hl. Geist nennt, so ressortiren sie offenbar zu dem Grundübel der superbia vitae und ihr Platz im Dekalog ist in den drei Geboten der ersten Tafel zu suchen. Bei ihnen verweigert nämlich die Vernunft des Geistes den Gott schuldigen Glauben[1]), der Wille die Gott schuldige Liebe[2]), und beide die zwischen Glaube und Liebe inmitten ruhende Hoffnung[3]), also Pflichten, welche in den Geboten der ersten Tafel enthalten sind. — Die sogenannten himmelschreienden Sünden sind ausgezeichnete Grade der Uebertretung des 5., 6. und 7. Gebotes, indem der vorsätzliche Todtschlag dem fünften Gebote, die sodomitische Sünde dem sechsten, die Unterdrückung der Armen sowie die Vorenthaltung des verdienten Taglohnes dem siebenten Gebote in eklatanter[4]) Weise zuwider laufen.

---

[1]) „Der erkannten christlichen Wahrheit widerstreben" ist hartnäckiger Unglaube.

[2]) „Den Nächsten um der göttlichen Gnade willen beneiden" ist boshafte Verweigerung der Liebe gegen die uns gleichstehenden und gleichberechtigten Mitmenschen. „Gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben" ist boshafte Auflehnung wider die von Gott über uns gesetzte Obrigkeit, die das Recht hat, uns zu mahnen, zu warnen u. s. w. „In der Unbußfertigkeit vorsätzlich verharren" ist direkte Verhärtung gegen die in unserem Herzen sich vollziehenden Liebesthaten Gottes, das Gewissen und die Gnade, also Lieblosigkeit wider Gott selber.

[3]) „Vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit sündigen" ist Versündigung gegen die Hoffnung per excessum, „an der Gnade Gottes verzweifeln" per defectum.

[4]) Das Wort „clamare" ad coelum will an den genannten Sünden hervorheben, daß sie besonders auffällig sind und von jeder Menschennatur als ungerecht verabscheut werden. Denn alle vernünftig denkenden Menschen verurtheilen den Todtschlag, die sodomitische Sünde und die Ungerechtigkeit gegen die am meisten erbarmungswerthen Personen, nämlich die Armen, Wittwen, Waisen, Knechte, Taglöhner. Man darf diese Sünden also „himmel-

Als die vorzüglichsten Gegensätze und Heilmittel wider die drei Grundübel bezeichnet die Kirche auf Grund der Schrift und Tradition die drei Klassen von Werken: oratio, jejunium und eleemosyna. Das Gebet stellt sich der superbia vitae dadurch entgegen, daß es die Unterwürfigkeit des Geistes unter Gott übt und dokumentirt. Das Fasten kehrt sich wider die concupiscentia carnis, indem es die Gelüste des Fleisches dem Geiste unterwürfig macht. Gegen die concupiscentia oculorum stellt sich die Tugend des Almosengebens, welche die äußeren Güter dem eigenen und fremden Leib und Geist dienstbar macht. [1]) — Als heroischer Höhegrad der Tugenden und darum direkter Antipode der drei Grundübel wird von der Kirche zwar nicht befohlen, aber angerathen: Die lebenslängliche Keuschheit gegenüber der concupiscentia carnis, die freiwillige Armuth gegenüber der concupiscentia oculorum, der vollkommene Gehorsam unter einem geistlichen Oberen gegenüber der superbia

---

schreiend" nicht in dem Sinne nennen, als ob sie die größten seien; denn das sind und bleiben die Sünden des reinen Geistes, die aus purer Bosheit hervorgehenden Sünden wider den hl. Geist.

[1]) Ueber den weiteren Zusammenhang dieser drei Klassen von guten Werken und über deren Coincidenz mit den drei Liebespflichten überhaupt schreibt der römische Katechismus P. IV. cp. VIII. qu. 9. „Jejunium et eleemosynam ad orationem adhibeamus. Jejunium quidem certe maxime est cum oratione sociatum; nam qui cibo et potu sunt onusti, horum mens oppressa est sic, ut neque Deum intueri, neque, quid sibi velit oratio, cogitare possint. Sequitur eleemosyna, quae magnam et ipsa cum oratione societatem habet. Quis enim, cui facultas sit benigne faciendi ei, qui aliena misericordia vivat, nec opituletur proximo et fratri suo, se caritate praeditum dicere audeat? aut quo ore is, qui expers sit caritatis, Dei auxilium implorabit? nisi tum peccati veniam precatur, simul et a Deo suppliciter postulat caritatem. Quare divinitus factum est, ut saluti hominum triplici hoc remedio subveniretur. Quum enim peccando vel offendamus Deum, vel proximos violemus, vel nos ipsos laedamus: sacris precibus placatum reddimus Deum; eleemosyna redimimus hominum offensiones; jejunio proprias vitae sordes eluimus. Et quanquam singula prosint ad omnium scelerum genera, tamen proprie singulis iis peccatis, quae diximus, opposita et accommodata sunt."

vitae.[1] Daß und wo sich diese Materien im Dekalog einfügen, ist aus dem Gesagten von selbst klar.

---

[1]) S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 186. a. 7. „Cupiditas exteriorum bonorum, quae tollitur per votum paupertatis; concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas praecellunt delectationes venereae, quae excluduntur per votum continentiae; inordinatio voluntatis humanae, quae excluditur per votum obedientiae ..... Exteriores res offert homo in holocaustum per votum voluntariae paupertatis; proprium corpus per votum continentiae; animam offert per obedientiam.“

Die göttlichen Tugenden.

Alle Tugend besteht in der Fertigkeit (habitus), gute Werke (actus) zu üben. Dieser habitus wird erlangt mittels häufiger Wiederholung der Akte. Es kann jedoch auch durch Gottes übernatürliche Einwirkung ein habitus in der Seele erzeugt werden ohne vorausgehende Wiederholung von Akten. Diese letzteren habitus heißt man dann habitus infusi (auch supranaturales oder divini), die ersteren nennt man habitus acquisiti (naturales, humani). Die 3 Tugenden, der christliche Glaube, die daraus entspringende Hoffnung und Liebe sind von der Art, daß sie der Mensch nicht durch seine Bemühung erwerben kann, sondern sie müssen ihm durch Gottes Gnade eingegossen werden, darum heißen sie mit Vorzug habitus divini oder virtutes divinae.[1])

Der eigentliche Platz für die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, ist im Dekalog auf der ersten Tafel und zwar vorzüglich im ersten Gebote[2]) zu suchen. Denn obwohl der Mensch schon durch seine bloße Vernunft Gott erkennen und demzufolge ihn lieben kann, wie das erste Gebot verlangt, so fordert doch ebendasselbe Gebot, daß man der von Gott gegebenen übernatürlichen Offenbarung Glauben schenken und auf Grund dieses Glaubens auf ihn hoffen und

---

[1]) „Virtutes theologicae sunt supra hominem, unde non proprie dicuntur virtutes humanae, sed superhumanae vel divinae." S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 61. a. 1.

[2]) „Latria non est nisi quaedam protestatio fidei. Unde non sunt alia praecepta danda de latria, et alia de fide." S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 4. ad 1.

ihn lieben müsse.[1]) Wer demnach mit der bloßen natürlichen oder Vernunfterkenntniß Gottes und der daraus entspringenden natürlichen Hoffnung und natürlichen Liebe Gottes sich begnügen würde, der würde das erste Gebot nicht erfüllen, wie Gott es will, oder wie es zum ewigen Heil nothwendig ist. Die Pflicht, sich diese drei übernatürlichen Tugenden eingießen zu lassen, mithin durch Taufe und lebendigen Glauben der katholischen Kirche anzugehören, bildet also einen integrirenden Bestandtheil des ersten Gebotes des Dekalogs.

Da aber aus dem ersten Gebot alle übrigen Gebote wie aus ihrer Wurzel entspringen, so dehnt sich die Pflicht, in übernatürlicher Weise d. h. aus dem Glauben zu handeln, auch auf die übrigen Gebote des Dekalogs aus. Obwohl es daher an und für sich denkbar ist, daß einer die Gebote des Dekalogs mittels seiner natürlichen Kräfte hält[2]), so genügen doch diese natürlichen Werke und Tugenden vor den Augen Gottes und zur Erlangung des ewigen Heiles nicht. Gott verlangt vielmehr, daß alle Werke und demzufolge alle Tugenden dem in der Taufe eingegossenen Glauben entspringen, um übernatürlich[3]), und im Stande der heiligmachenden Gnade geschehen,

---

[1]) „In priori autem continetur praeceptum fidei, spei et caritatis. Nam quum Deum immobilem, incommutabilem, perpetuo eundem manentem: fidelem recte sine ulla iniquitate confitemur; ex quo ejus oraculis assentientes omnem ipsi fidem et auctoritatem tribuamus necesse est. Qui vero omnipotentiam, clementiam, et ad benefaciendum facilitatem ac propensionem illius considerat: poteritne spes omnes suas non in illo collocare? At si bonitatis ac dilectionis ipsius effusas in nos divitias contempletur, illumne poterit non amare? Hinc est illud prooemium, hinc illa conclusio, qua in praecipiendo mandandoque in Scriptura utitur Deus: Ego Dominus.“ Cat. Rom. P. III. c. II. qu. 4.

[2]) „Quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa et fortia et alia virtutis opera, hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata; sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia divina mandata sine gratia sanante.“ S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 109. a. 4.

[3]) „Quantum autem ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant:

um für den Himmel verdienstlich zu sein.[1]) Daraus erhellt, daß unter dem Gesichtspunkt der Uebernatürlichkeit die drei göttlichen Tugenden sich über die sämmtlichen Gebote des Dekalogs hin erstrecken. Denn alle Gebote sollen aus dem Glauben mittels der Gnade und nicht bloß aus der Vernunft mittels der Natur befolgt werden. Darum wird die Auslegung und Befolgung eines jeden einzelnen der 10 Gebote eine neutestamentliche Modification bzw. einen Zusatz erhalten, welcher das durch die Vernunft erlangte Verständniß des Gebotes aus dem hl. Glauben ergänzt. Von der Ergänzung der im 1. Gebot geforderten Gottes-Erkenntniß und -Verehrung mittels des übernatürlichen Glaubens und der ihm entspringenden Hoffnung und Liebe war bereits die Rede.

Aber auch das zweite Gebot, welches die Verehrung Gottes mittels der Worte zur Pflicht macht, wird durch den Glauben dahin ergänzt, daß wir verpflichtet sind, den im hl. Glauben kennen gelernten Namen Jesu andächtig zu bekennen, vertrauensvoll anzurufen und muthig zu verkünden, also die Pflichten des Glaubensbekenntnisses, des mündlichen Gebetes und der Glaubensverbreitung durch Missionen u. dgl.[2]) — Das dritte Gebot erleidet durch die

---

sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae potest homo implere absque gratia legis mandata." S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 109. a. 4. — „Perfectio creaturae rationalis non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. . . . . Ad quam homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat." L. c. 2. 2. qu. 2. a. 3.

[1]) „Valor meriti et pretium operis attenditur secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso jure adoptionis." S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 113. a. 3.

[2]) „Multiplex est ratio laudandi divini nominis . . . . Primum laudatur Deus, quum . . . . Christum salutis nostrae auctorem praedicamus . . . . Deinde, quum officii et religionis causa divinas laudes celebramus ac de omnibus rebus gratias agimus . . . . si fidenter opem Dei imploramus." Cat. Rom. P. III. c. IV. qu. 5. 6.

N. T. Offenbarung Gottes in der Kirche die Modification, daß an die Stelle des 7. Wochentages der 1. Wochentag, Sonntag, als Ruhetag und außerdem noch eine Reihe von Festtagen für die einzelnen Geheimnisse der Erlösung treten.[1]) Auch wird die Heiligung des Ruhetages näher dahin bestimmt, daß man dem hl. Meßopfer beiwohnen und zur gebührenden Zeit die Sakramente empfangen müsse.[2]) Weil die Geheimnisse der Erlösung theilweise mit trauervollen Ereignissen im Zusammenhang stehen, so begeht die Kirche das Andenken an die letzteren durch Bußtage mittels des Fastens und zwar in seiner doppelten Form, jejunium in Rücksicht auf die Quantität und abstinentia mit Rücksicht auf die Qualität der Speisen. Hier, beim 3. Gebote, würden folglich ganz naturgemäß die bekannten 5 allgemeinen Kirchengebote unterzubringen sein.

Zur Pietät (Ehre, Liebe und Gehorsam) gegen die Eltern und gegen die Obrigkeit, die das vierte Gebot befiehlt, fügt die götliche Offenbarung die Pietät gegen die übernatürlichen Eltern, welche uns in der hl. Kirche gegeben sind.[3]) Die Pflichten der Christen gegen die Kirche, sowie umgekehrt der Hierarchie gegen die Laien, ferners das Verhältniß von Kirche und Staat finden also im 4. Gebot ihren entsprechenden Platz.

Dem fünften Gebote gab bekanntlich Christus selbst seine neutestamentliche Ergänzung in jener Predigt, worin er dem Wortlaut

---

[1]) „Tempus, quo sabbati cultus tollendus erat, illud idem est, quo ceteri Hebraici cultus caeremoniaeque antiquandae erant; morte scilicet Christi." Cat. Rom. P. III. c. IV. qu. 5. — „Placuit ecclesiae Dei, ut diei sabbati cultus et celebritas in dominicum transferretur diem." L. c. qu. 18. — „Alios autem dies festos ab ecclesiae initio et consequentibus deinde temporibus Apostoli et sancti Patres nostri instituerunt. L. c. qu. 19.

[2]) „Oportet ut ad Dei templum accedamus, eoque loco sincera piaque animi attentione sacrosanctae Missae sacrificio intersimus, divina ecclesiae sacramenta . . . . . crebro adhibeamus. Cat. Rom. P. III. c. IV. qu. 25.

[3]) „Ecclesiae praesides et pastores et sacerdotes patres dicuntur, quemadmodum ex Apostolo constat. I. Cor. 4, 14." Cat. Rom. P. III. c. V. qu. 8. Vgl. qu. 13. 14.

des Dekalogs entsprechende Vertiefung und Vergeistigung angedeihen ließ. „Ihr wisset, daß den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht tödten . . . Ich aber sage euch: Wer auch nur seinem Bruder zürnt, ist des Gerichtes schuldig.“ [1]) Die gesammte Liebespflicht, wie sie das neue Testament dem gleichstehenden Nebenmenschen gegenüber in so erhabener Weise fordert und bethätigt, die sämmtlichen Werke leiblicher und geistiger Barmherzigkeit finden also im 5. Gebote ihre Unterkunft. [2])

Daß das sechste Gebot durch Christi neutestamentliche Offenbarung eine ungeahnte Erweiterung und Veredlung erfuhr, ist bekannt. Es sei nur erinnert, daß Christus die Ehe zu einem der 7 hl. Sakramente erhob und daß er durch Empfehlung der Jungfräulichkeit eine neue Gattung übernatürlicher Heiligkeit in's Dasein rief. [3])

Auch das siebente Gebot modificirt sich durch die Einwirkung der neutestamentlichen Offenbarung nach allen Seiten hin, sowohl hinsichtlich des Subjektes und des Objektes als hinsichtlich des Terminus. Nach der ersten Seite erscheint nicht bloß der Erdgeborne, sondern der vom Himmel gekommene Christus für sich und in seiner Kirche als berechtigter Eigenthümer irdischen Gutes. [4]) In Bezug

---

[1]) Matth. 5. 22.

[2]) „Magna illa quae pacificis hominibus proposita est, felicitas, quoniam filii Dei vocabuntur, pastores maxime commovere debet, ut praecepti hujus disciplinam fidelibus tradant.“ Cat. Rom. P. III. c. VI. qu. 1. Vgl. qu. 11. 12. 13. — „Quum hac lege de caritate et amore praeceptum sit, tum omnium etiam illorum officiorum atque actionum, quae caritatem ipsam consequi solent, praecepta traduntur.“ L. c. qu. 17.

[3]) „Docendi sunt fideles ac vehementer hortandi, ut pudicitiam et continentiam omni studio colant . . . . Castitatis virtus in eorum hominum genere magis elucet, qui pulcherrimum illud ac plane divinum virginitatis propositum sancte et religiose colunt.“ Cat. Rom. P. III. c. VII. qu. 6.

[4]) „Das Eigenthum (proprietas, dominium directum) der den einzelnen Kirchen gemachten Widmungen steht nach katholischer Auffassungsweise der Gesammtkirche zu. Alles, was und in welcher Weise es den einzelnen Kirchen zugewendet wird, ist nach der letzten und höchsten Intention des Gebers Christo gewidmet, dessen irdischer Leib die Kirche in ihrer Allgemeinheit ist. . . . .“ Permaneder, Kirchenrecht 3. Aufl. S. 832 ff.

auf das Objekt d. h. das irdische Gut selbst brachte das N. T. den Rath, um der höchsten Güter willen auf das irdische Eigenthum zu verzichten, in der Einrichtung des Einsiedler- und Klosterlebens zum Ausdruck.[1]) In Bezug auf den Terminus, d. h. auf diejenigen, denen man von seinem irdischen Besitzthum mittheilen muß, gibt das neue Testament das Gebot des Almosengebens, dessen Ausführung in der Geschichte der katholischen Kirche eines der glänzendsten Kapitel bildet.[2])

Auch das achte Gebot empfängt durch Christus eine höhere Bedeutung und Befestigung. Denn seit Christus durch die Menschwerdung Gott und Mensch zu einer Person vereinigte, ist Gottes- und Nächstenliebe noch viel inniger verknüpft als ehedem. „Wer sagt, er liebe Gott, haßt aber seinen Nächsten, ist ein Lügner."[3]) Die dem treuen Christen angethane Schmach und Entehrung betrachtet Christus als sich selber angethan[4]) und erkennt sonach darin eine noch schwerere Uebertretung des 8. Gebotes. Anderseits lehrt uns derselbe Christus, die Ehre als zeitliches Gut nicht übermäßig zu schätzen und zu suchen. Ja, wer wegen höherer Rücksichten, wegen des eigenen und des Nächsten Heils oder um Jesu Christi willen bereit ist, Schimpf und Schande zu leiden, dem verheißt er den höchsten Lohn. „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen lästern und alles Böse wider euch fälschlich aussagen um meinetwillen, freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel."[5])

Das 9. und 10. Gebot endlich ist bereits an jener Stelle erledigt, wo vom 6. und 7. Gebot die Rede war, mit denen sie inhalt-

[1]) Qui reliquerit domum aut agros . . . ., centuplum recipiet." Marc. 10. 29. 30.

[2]) Der römische Katechismus verweist mit Recht auf die herrlichen Abhandlungen vom Almosen, welche u. a. die hl. Cyprian, Chrysostomus, Gregor von Nazianz geschrieben haben. Vgl. Cat. Rom. P. III. c. VIII. qu. 16 ff.

[3]) I. Joann. 4, 20.

[4]) „Qui vos spernit, me spernit." Luc. 10, 16.

[5]) Matth. 5, 11. Ebendahin gehört Matth. 5, 39. vom Darreichen der anderen Wange nach empfangenem Schlage auf die eine Wange.

lich zusammenfallen. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß die 2 letzten Gebote des Dekalogs, dadurch daß sie die geistige Seite des Gesetzes betonen und so als verfeinerte Auflage des 6. und 7. Gebotes erscheinen, an und für sich schon einen neutestamentlichen Charakter an sich tragen. Wenn irgendwo im A. T. ein Keim und Ansatz zum neutestamentlichen Gesetze vorhanden ist, so ist er in diesen 2 letzten Geboten des Dekalogs zu suchen.

Die Cardinaltugenden.

Das gesammte Gebiet der Sittlichkeit reducirt sich, wenn man es mit Rücksicht auf die verschiedenen dabei betheiligten Seelenkräfte betrachtet, auf die vier bekannten Cardinaltugenden, die deßwegen so heißen, weil, wie um vier Angeln ein Thor, so um sie das ganze sittliche Leben des Menschen sich dreht. Sie heißen: **prudentia, justitia, temperantia, fortitudo.** Aristoteles und Plato kennen sie, Cicero baut sein Werk de officiis auf ihnen auf.[1] Aber schon die hl. Schrift des A. T. erwähnt sie und gibt so dem, was die menschliche Vernunft einsieht, göttliche Bestätigung und Weihe. Denn im Buch der Weisheit heißt es cp. XIII. v. 7.: „Die göttliche Weisheit bringt alle Tugenden mit sich; denn sie lehrt die Mäßigkeit und Klugheit und Gerechtigkeit und Stärke, über die hinaus es im Leben nichts Nützlicheres für die Menschen gibt.“[2] Da nun aber der Dekalog das Gesammtgebiet der Sittlichkeit umfaßt und das Nämliche von den 4 Cardinaltugenden behauptet wird, so müssen sich beide, Dekalog und Cardinaltugenden in gewisser Hinsicht einander decken, was im Folgenden zu erweisen ist.

Um die Vierzahl der Cardinaltugenden, ihr Verhältniß unter sich und zur Gesammtsittlichkeit zu verstehen, muß auf die von Gott gegründete Ordnung des menschlichen Seelenlebens zurückgegangen werden. Die menschliche Seele ist nämlich so eingerichtet, daß in ihr die Erkenntniß (Verstand oder Vernunft genannt) die oberste Direktion bei

---

[1]) Vergl. Luthardt, die antike Ethik. S. 137 ff.

[2]) Σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρίαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν βίῳ ἀνθρώποις.

den menschlichen Handlungen führt. Damit sie dieselbe aber führen könne, hat sie die Verpflichtung, sich von demjenigen erleuchten zu lassen, welcher „jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.“ [1]) Ist dies bewerkstelligt und die menschliche Seele zur Auffassung zuerst der höchsten und wichtigsten, dann aber auch der übrigen Wahrheiten, soweit sie deren zum guten Handeln bedarf, gelangt, so gibt man ihr das Prädikat „weise“ oder „klug.“ [2]) Hat sie es zur Fertigkeit gebracht, so besitzt sie die Tugend der prudentia. Sie ist die höchste unter den Cardinaltugenden [3]), weil sie die höchste Geisteskraft des Menschen vervollkommnet [4]), weil sie jede andere Tugend erst möglich macht [5]) und weil sie im weitesten Sinne aufgefaßt und in ihrer höchsten Potenz sogar das letzte Ziel des Menschen darstellt, wie der Heiland selber spricht: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzig wahren Gott 2c. [6]) Das eigentliche Objekt, womit der menschliche Geist infolge dieser Tugend sich beschäftigt, ist also die Wahrheit [7]), göttliche und menschliche Wahrheit, ein Gut, dessen Vorrang vor allen anderen Gütern oben bei der „concentrischen Gruppirung des Dekalogs“ in Besprechung des ersten, zweiten und achten Gebotes dargelegt wurde. Damit ist auch hinlänglich festgestellt, welche Gebote der prudentia gewidmet sind, alle jene nämlich, welche

---

[1]) Joann. 1, 9.

[2]) „Subjectum virtutis est „rationale“ per essentiam, quod prudentia perficit.“ S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 61. a. 2.

[3]) „Prudentia est principalior omnibus virtutibus.“ S. Thom. l. c. ad 1.

[4]) „Altissima potentia animae est intellectus.“ S. Thom. S. th. 1. qu. 82. a. 3.

[5]) „Nihil volitum nisi cognitum.“ Die prudentia trägt also den übrigen Tugenden gleichsam die Fackel zur Erkenntniß des rechten Weges voran.

[6]) Joann. 17, 3.

[7]) „Verum est finis intellectus; cognoscere verum est bonus actus intellectus; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.“ S. Thom. l. c. qu. 56. a. 3. ad 2. — „Veritas est in intellectu sicut in subjecto.“ S. Thom. 2. 2. qu. 58. a. 4. ad 1.

von der Wahrheit handeln. Nun betont aber das erste Gebot die Wahrheit rücksichtlich Gottes und mahnt den Menschen, sich von Irrthum und Lüge in Bezug auf Gott fern zu halten. Insofern das 2. Gebot auf den richtigen Ausdruck der religiösen Ueberzeugung mittels des Wortes dringt, folglich nur die Veräußerlichung des 1. Gebotes ist, dient auch das zweite Gebot zum Schutze des höchsten Gutes, der göttlichen Wahrheit. Die Verpflichtung, auch in Bezug auf die Geschöpfe an der Wahrheit festzuhalten und sie zu bezeugen, behandelt das achte Gebot des Dekalogs, dessen Wortlaut uns bekanntlich auffordert, in unserem Zeugniß über den Nächsten der Wahrheit die Ehre zu geben. Die Cardinaltugend der prudentia vertheilt sich also offenbar auf das erste, zweite und achte Gebot.[1])

Justitia. Hat die Erkenntniß die Wahrheit erfaßt, so beginnt sie alsbald auf die übrigen Seelenkräfte zu wirken, und zwar zunächst auf den freien Willen. Die Fertigkeit, welche sich im Willen manifestirt, der erkannten Wahrheit gemäß zu wollen und zu handeln, nennt man justitia.[2]) Dem Willen dagegen, welcher der von der Vernunft ausgegebenen Parole gar nicht oder nur träge folgt, muß

[1]) Damit soll das Gebiet der prudentia keineswegs bloß auf die genannten drei Gebote mit Ausschluß der übrigen beschränkt werden. Denn da diese Tugend in der Erkenntniß der Wahrheit für das ganze praktische Leben (prudentia est recta ratio agibilium, sagt der englische Lehrer S. th. 1. 2. qu. 61. a. 4 oder: prudentia nihil aliud est quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscunque actibus vel materiis. Ibid.) besteht, so erstreckt sich ihr Einfluß auf die sämmtlichen Gebote, indem sie deren Inhalt und die Weise ihrer Befolgung kennen lehrt. Allein da unter den 10 Geboten hauptsächlich die genannten drei die Pflicht betonen, sich um die Wahrheit in der göttlichen und geschöpflichen Sphäre zu kümmern und gegen die Wahrheit nicht in Gedanken und Worten zu verstoßen, so bleiben diese drei dennoch das spezifische Territorium der prudentia im Dekalog. Mehr wollte auch im Obigen nicht gesagt werden.

[2]) „Voluntas est subjectum justitiae.“ S. Thom. l. c. qu. 61. a. 2. „Justitia non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; ideo subjectum justitiae non est intellectus vel ratio .... Sed justitia est solum in voluntate.“ S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 58. a. 4. So auch S. Anselm. lib. de Verit. „Justitia est rectitudo voluntatis.“

die Tugend der justitia abgesprochen werden. Das Objekt, um welches sich diese Tugend dreht, ist das Gute (Zweckmäßige).[1]) Darum definirt der Katechismus die Gerechtigkeit als „das Streben, allezeit das Gute zu wollen." Aus dem Gesagten folgt, daß die justitia allerdings den zweiten Platz unter den Cardinaltugenden einnimmt (denn das Erkennen muß stets dem Wollen vorangehen und ich kann nichts wollen, was ich nicht zuvor erkannt habe); daß aber die justitia wie die prudentia einen unendlichen Umfang hat[2]); denn alle möglichen und wirklichen Wesen, von Gott angefangen bis zum niedrigsten Geschöpfe verlangen mit Recht, daß ihnen jenes Gute gewollt werde, das ihnen gebührt. Darum kann die justitia auch definirt werden als die Tugend, die „Allen will, was ihnen gebührt."[3]) Das Wollen muß ein ernstliches[4]) sein, also unter gegebenen Umständen sich realisiren, daher auch die Definition „Justitia est dare suum cuique." Die hl. Schrift hat die Gewohnheit, in dem Prädikat justus die Summe aller Vollkommenheit einzuschließen[5]), da in der That derjenige allseitig vollkommen ist, welcher Allen gibt, was ihnen gebührt. „Gebet Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist." — Die justitia erstreckt sich folglich über alle Gebote des Dekalogs ohne Ausnahme. Kehrt man jedoch jene Gebote hervor, welche sich in besonderer Weise oder ausschließlich mit der

[1]) „Justitia dicitur virtus, quae facit bonum debiti et recti in operationibus." S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 61. a. 3. — „Bonum et malum sunt propria objecta voluntatis, sicut verum et falsum sunt propria objecta intellectus." S. Thom. S. th. 1. qu. 82. a. 3.

[2]) „Justitia est omnis virtus." So nach Aristoteles 5. Ethik. c. 1. Der hl. Thomas S. th. 2. 2. qu. 58. a. 5. bestätigt es: „Justitia generalis virtus dicitur, quia per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune."

[3]) „Jus suum unicuique tribuens justus dicitur." S. Isidor. lib. 10. Etymol. ad lit. J. Vgl. auch die Definition des Katechismus.

[4]) „Voluntas perpetua et constans" sagt S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 58. a. 1.

[5]) Z. B. „Erant ambo justi ante Deum, incedentes in omnibus mandatis et justificationibus Domini sine querela." Luc. 1, 6. Vgl. das Obige „justitia est omnis virtus" aus Aristoteles und St. Thomas.

justitia beschäftigen, so kommen das 3. und 4. Gebot, sowie das 7. vor Allem in Betracht. Das dritte will Gott den Tribut des äußeren Cultus, das vierte den Eltern Ehre, Liebe und Gehorsam gezollt wissen; diese justitia gegenüber den höher und höchst Stehenden führt den auszeichnenden Namen **pietas**[1]), während die justitia im engeren Sinn, welche eine Gleichstellung voraussetzt, im siebenten[2]) und theilweise im fünften[3]) Gebote behandelt wird.

Eigentlich ist in den zwei Tugenden **prudentia** und **justitia**, welche die beiden Hauptkräfte der menschlichen Seele, Erkenntniß und freien Willen, vervollkommnen, die ganze Sittlichkeit ein- und abgeschlossen. Denn es ist offenbar der Inbegriff aller Sittlichkeit, das Gute erkennen und es wollen.[4]) Wären wir pure Geister, wie die Engel, so wäre unsere sittliche Aufgabe mit der Erlangung dieser 2 Tugenden gelöst.[5]) Allein dem menschlichen Geiste (animus) kommt zugleich die Funktion zu, einen Leib zu beleben und zu dirigiren, nach dieser Seite daher anima genannt. Zu den zwei Geisteskräften, Erkenntniß und Wille, gesellt sich daher eine Menge von Kräften im niederen, sinnlichen Theile der Seele, die man mit verschiedenen gleichbedeutenden Namen bezeichnet: „Gefühle", „Leidenschaften" (pas-

---

[1]) „Ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere. Pietas, secundum quam cultum et officium Deo ut patri exhibemus, est Spiritus sancti donum." S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 121. a. 1.

[2]) Die Begriffe von „Mein" und „Dein" und die Pflicht Jedem das Seine zu lassen und zu geben, werden am Deutlichsten und gleichsam ex professo offenbar im siebenten Gebote „Du sollst nicht stehlen" festgestellt.

[3]) Insofern nämlich die Pflichten der Menschen unter sich als Gleichstehenden daselbst behandelt werden. Vgl. oben „Bild der Trinität 2c."

[4]) „Ipsa ratio rectificatur per virtutes intellectuales; ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam." S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 123. a. 1.

[5]) Irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, quae non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis . . . . . In Angelis non est nisi intellectus et appetitus intellectivus, qui vocatur voluntas." S. Thom. S. th. 1. qu. 59. a. 4.

siones), in ihrer Gesammtheit „Gemüth“.[1]) Diese Gefühle theilen mit dem ganzen niederen Theil der Seele, dem sie angehören, die Dunkelheit der Wahrnehmung und die Unwillkürlichkeit des Begehrens; sie entziehen sich also, weil außer dem Bereich der Freiheit liegend, den Gesetzen der Moral und der Verantwortlichkeit.[2]) Allein weil es der höheren Seele dennoch möglich ist, die niederen Gefühle zwar nicht zu unterdrücken oder nach Willkür hervorzulocken, jedoch sie bis auf einen gewissen Grad zu dirigiren d. h. ihren mächtigen Einfluß auf die oberen Seelenkräfte und so auf den ganzen Menschen je nach Bedürfniß bald zu gestatten und zu fördern, bald zu verhindern bzw. abzuschwächen, so ressortirt die Direktion der Gefühle immerhin auch zur Moral, wenn auch in untergeordneter Weise.[3]) Sowie man die Gefühle in aktive und passive (Triebe und Empfindungen) theilt, so zerfallen sie mit Rücksicht auf ihr Objekt in zwei Hauptklassen, nämlich: 1) Gefühle, die sich auf Angenehmes erstrecken, wie z. B. Freude und Liebe; 2) Gefühle, welche bei Eintritt von Schwierigkeiten und Widerwärtigkeiten sich erheben, z. B. Muth, Zorn. Die erste Seite des Gefühls wurde von den griechischen Akademikern und Peripatetikern τὸ ἐπιθυμητικόν, von den mittelalterlichen Philosophen vis concupiscibilis genannt; dagegen die

---

[1]) Auf den feineren Unterschied zwischen diesen verschiedenen Bezeichnungen kann hier nicht eingegangen werden.

[2]) „Passiones irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis. Et hoc modo non competit eis, quod sint subjectum virtutis.“ S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 56. a. 4.

[3]) S. Thom. l. c. „In quantum natae sunt rationi obedire, possunt esse subjectum virtutis humanae. Sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, in quantum movente ratione membra nostra exhibemus ad serviendum justitiae, ita etiam passiones ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; in quantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis . . . . Passiones quidem non obediunt ad nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant. Unde ratio regit eas principatu politico (non despotico).“

zweite Saite des Gefühls, welche durch hereinbrechende Schwierigkeiten angeschlagen wird, nannten die Alten τὸ θυμικόν, die Mittelalterlichen vis irascibilis.[1]) Diese Digression in's Gebiet der Psychologie war nothwendig, um das Nachfolgende von den 2 restirenden Cardinaltugenden zu verstehen.

Temperantia. Wenn der Mensch unbehindert[2]) auf der Bahn des Guten mittels der Klugheit und Gerechtigkeit voranschreiten will, so darf er sich durch die Annehmlichkeiten, die ihm auf der einen Seite seiner Tugendbahn winken und ihn abzulocken suchen, nicht überwinden lassen. Mit anderen Worten: Er muß die in der niederen Seele wohnende Lustbegierde, vis concupiscibilis, beherrschen.[3]) Da es sich hier um Einschränkung eines Triebes handelt, zu dessen Befriedigung die Natur in hohem Grade hinneigt, so besteht diese Seite der Sittlichkeit im Zurückhalten und Mäßigen[4]) (der Lustbegierde), und bezieht davon auch den Namen Mäßigkeit, tem-

---

[1]) In seinem Timäus 31, 70 vergleicht Plato die vis irascibilis und concupiscibilis mit den zwei Geschlechtern, indem er die erstere dem männlichen, letztere dem weiblichen Geschlechte zutheilt. Der leibliche Sitz der irascibilis (θυμός) ist ihm die Brusthöhle, der Sitz der concupiscibilis (ἐπιθυμίαι) der Unterleib, „beide durch das Zwerchfell von einander geschieden, wie man die Wohnung der Frauen von der der Männer trennt.“ Ueber beiden aber thront „im Haupte der göttliche“ Bestandtheil, der „unsterbliche Geist (νοῦς), welcher durch das Genick von der Brust und dem Unterleib geschieden ist.“

[2]) „Ist die ratio durch die prudentia geordnet und voluntas durch die justitia geregelt, so erübrigt nur noch die Hindernisse des Tugendweges zu beseitigen. Uno modo rectificatur ratio ipsa, alio modo rectitudo rationis in rebus humanis instituitur; tertio modo tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendae“, sagt S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 123. a. 1.

[3]) „Voluntas humana impeditur, ne rectitudinem rationis sequatur: uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo rationis requirat: et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae.“ S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 123. a. 1. — „Temperantia directe modificat passiones concupiscibilis.“ l. c. qu. 141. a. 3. ad 1.

[4]) Abstinere, refraenare sagt S. Thom. z. B. S. th. 2. 2. qu. 141. a. 7.

perantia. Der Platz, den Gott dieser dritten Cardinaltugend im Dekalog einräumte, ist zweifelsohne das sechste, sowie das neunte und zehnte Gebot. Die letzten zwei tragen ohnedies in ihrem Wortlaut[1]) die Beziehung zur vis concupiscibilis, also zur Tugend der temperantia. Wie die im 6. und 9. Gebot verbotene concupiscentia carnis nicht bloß die Unkeuschheit, sondern auch andere Fleischessünden, z. B. Unmäßigkeit im Essen und Trinken einschließt, wurde früher dargethan.[2])

Fortitudo. Dem Menschen drohen bei seinem Wandeln auf der Tugendbahn noch eine Reihe anders gearteter Gefahren, nämlich Widrigkeit, Schwierigkeit, Verfolgungen.[3]) Daß ihn auch Solches nicht aus dem Gleichgewicht bringe und von der Bahn des Guten hinwegscheuche, das ist die andere Aufgabe der Sittlichkeit in Bezug auf das Gefühl, und man nennt sie offenbar mit Recht fortitudo, Stärke. Sie wird von den Alten definirt als die Beherrschung der vis irascibilis.[4]) Dabei ist übrigens zu beachten, daß ebenso wie die vis concupiscibilis, so auch die irascibilis nicht total unterdrückt werden soll, daß es vielmehr auch einen erlaubten und gerechten Zorn und einen heiligen Muth und Eifer gibt, daß nur einerseits der unmotivirte Ausbruch des Zornes, sowie anderseits der unrichtige Modus verhütet und beseitigt werden muß.[5]) Wohin

---

[1]) „Sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita quibusdam praeceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur: Non concupisces.“ S. Thom. S. th. 1. 2. qu. 100. a. 5. ad 6.

[2]) „Die drei Grundübel“ 2c. S. 67.

[3]) „Voluntas humana impeditur, ne rectitudinem rationis sequatur, alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit; et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat.“ S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 123. a. 1.

[4]) „Sicut subjectum prudentiae est ratio et subjectum justitiae est voluntas, ita vis concupiscibilis est subjectum temperantiae et irascibilis est subjectum fortitudinis.“ S. Thom. 1. 2. qu. 61. a 2.

[5]) „Ira et aliae passiones assumendae sunt a virtuosis, sed moderatae secundum imperium rationis.“ S. Thom. S. th. 2. 2. qu. 124. a. 10.

aber die Tugend der fortitudo als der Beherrschung der irascibilis im Dekalog ressortirt, das ist von Christus auf's Deutlichste vorgezeichnet, da er seine Lehren und Vorschriften über die Regelung des Zorns an kein anderes, als das fünfte Gebot anschließt mit den schon citirten Worten: „Ihr wißt, daß den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht tödten. Ich aber sage euch: Wer seinem Bruder zürnt ꝛc.“ [1])

So sind also die sämmtlichen Cardinaltugenden auf die 10 Gebote vertheilt und bewiesen, daß in der That auf diesen wie auf jenen das Gesammtgebiet der Sittlichkeit beruht, daß also derselbe Gesetzgeber, welcher die Natur der Seele mit ihren Kräften gegründet hat, auch die Offenbarung auf Sinai gab. So reichen sich Offenbarung und Vernunft, Christenthum und gesunde Philosophie freundschaftlich die Hand.

---

[1]) Matth. 5, 21. 22. Der hl. Thomas bringt die Cardinaltugend der fortitudo sonderbarer Weise im 4. Gebote unter, indem er sagt: „De actu fortitudinis datur praeceptum proponendum per duces exhortantes in bello . . . . .“ S.th. 1. 2. qu. 100. a. 11. ad 3. Ebenda bringt er auch das Verbot der Unmäßigkeit im Essen und Trinken unter, indem er beifügt: „Similiter etiam actus gulae prohibendus committitur monitioni paternae, quia contrariatur bono domestico.“ Allein das Letztere erscheint ebenso gezwungen, wie das Erstere, während die von mir vorgeschlagene Einreihung der gula unter das 6. bezw. 9. Gebot und der fortitudo als der Beherrschung der vis irascibilis unter das 5. Gebot sich viel natürlicher ergibt.

Die Schöpfungstage und der Dekalog.

Je länger ich mich mit dem Studium der göttlichen und menschlichen Dinge beschäftige, desto beharrlicher drängt sich mir die Ueberzeugung auf, daß zwischen der physischen Schöpfung Gottes und der moralischen Schöpfung, wie sie im Dekalog vorliegt, eine wunderbare Analogie herrscht. Ich habe zwar nirgends, weder bei einem Kirchenvater noch Theologen etwas darüber gefunden, glaube aber dennoch im Sinne der hl. Väter zu handeln, wenn ich meine Beobachtungen mittheile; es ist ja eine Lieblingsidee der kirchlichen Schriftsteller aller Zeiten, die Harmonie der übernatürlichen und natürlichen Ordnung, der moralischen und physischen Welt zu constatiren und bis in's Einzelne zu verfolgen. In diesem Schachte grabe ich einfach fort, wenn ich die Schöpfungstage und den Dekalog in Parallele setze. Grundlegende Principien und fruchtbare Andeutungen für meinen Zweck fehlen übrigens auch bei den hl. Vätern nicht, und gerade sie sind es, welche mich zum Weiterforschen anregten.

Eines z. B. ist auffallend, daß die Kirchenlehrer, St. Thomas an der Spitze, die drei ersten Schöpfungstage zusammenordnen und von den nachfolgenden absondern, indem sie den drei ersten die Grundlegung der Welt, den folgenden Tagen aber die Ausschmückung [1]) zuschreiben. Da läge also bereits die erste Analogie

[1]) S. Thom. S. th. 1. qu. 70. a. 1. Primi dies attribuuntur operi creationis et distinctionis in coelum, aquam et terram . . . . . Et his operibus additur ornatus. Et in opere ornatus primo die, qui est quartus, producuntur luminaria . . . ad ornatum coeli . . . secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum aquae; tertio die, qui est sextus, animalia ad ornatum terrae. — Ebenso Petrus Lombardus Lib. II. sentent.

zwischen der Genesis und dem Dekalog vor; denn gerade im Dekalog ist die Zusammenordnung der drei ersten Gebote und deren Absonderung von den nachfolgenden um so eklatanter, als sie sogar örtlich durch die Benützung zweier verschiedenen Tafeln constatirt ist. Nimmt man noch dazu, daß die Väter in den drei ersten Schöpfungstagen die Grundlegung der Welt und in den folgenden die Ausschmückung erblicken, so verkennt gewiß Niemand die Congruenz mit den drei ersten Geboten, welche als die Gebote der Gottesliebe die Grundlage aller nachfolgenden von der Nächstenliebe bilden und in der Unterscheidung der menschlichen Thätigkeiten in Gedanken, Worte und Werke bereits den Grundriß zeichnen, nach welchem auch die übrigen 7 Gebote ausgeführt sind.

Eine vorübergehende Bemerkung des Kirchenschriftstellers Theophilus von Alexandrien[1]), welcher in den „drei ersten Schöpfungstagen ausdrücklich die Dreifaltigkeit abgebildet sieht, während mit dem 4. Tage das Bild des Menschen beginne, der des göttlichen Lichtes bedarf"[2]), kann nur zum willkommenen Abschluß meiner Proposition dienen, daß die drei ersten Schöpfungstage den drei ersten Geboten des Dekalogs entsprechen. Man vergleiche nur, was ich oben bei der Abhandlung über die Trinität auf der ersten Dekalogstafel gesagt habe. Wenn ich dann noch beifüge, was der hl. Thomas sagt, daß am ersten Tage der Schöpfung das Centrum der Welt

---

dist. XIV. 6. „Tribus diebus primis quatuor elementa suis locis distincta sunt et ordinata; tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quatuor elementa."

[1]) Ad Autolycum. Lib. II. *Αἱ τρεῖς ἡμέραι τῶν φωστήρων γεγονυῖαι, τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. Τετάρτῳ δὲ τύπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτὸς, ἵνα ᾖ θεὸς λόγος, σοφία, ἄνθρωπος.* (Tres dies, qui praecessere creationem duorum luminarium, Trinitatis mysterium sacrosanctum repraesentant, videlicet Deum, sermonem, sapientiam. Quartus dies typus est hominis, qui lumine indiget, nempe ut sit Deus sermo, sapientia, homo.)

[2]) Bekanntlich geht auch Pythagoras bei seiner mystischen Zahlenlehre mit der Zahl 4 von Gott auf die Welt über, indem er die Vierzahl ausdrücklich als die „Weltzahl" bezeichnet. Vgl. oben S. 50. Anm. 1.

gegründet und am zweiten Tage dessen Peripherie, nämlich das Firmament ausgespannt worden[1]) und daß am dritten Tag das erste Leben (nämlich die Vegetabilien) entstanden ist, so ist die Analogie zwischen den drei ersten Schöpfungstagen und drei göttlichen Personen: dem Vater als dem Centrum der Gottheit, dem Sohne als dessen peripherischen Manifestation[2]) und dem hl. Geiste als der Person des göttlichen Lebens vollendet. Damit ist aber die Parallele zu den drei ersten Dekalogsgeboten bewiesen, und ersparen wir uns die Ausführung in der Voraussetzung, daß der freundliche Leser unsere früheren Expositionen noch im Gedächtniß hat oder nachlesen mag. Nur das Eine sei noch besonders hervorgehoben, daß selbst in der am dritten Schöpfungstage geschehenen Produktion der edelsten Gewächse, Brod und Wein, ein vorbildliches Anklingen an die wichtigste Forderung des dritten Dekaloggebotes, nämlich das hl. Opfer, liegt. Ja, Tertullian erblickt in seinem Werke „vom Fleische Christi" sogar in der dem dritten Schöpfungstag angehörenden Scheidung des Wassers vom Lande den Urtypus vom Fleische und Blute im Menschen überhaupt und von Christus speziell[3]), dessen Blut sich im Kreuzopfer einmal vom Leibe trennte und im geheimnißvollen Eucharistieopfer fortgesetzt vergossen wird. So würde also die Analogie der 3 ersten Schöpfungstage mit den 3 ersten Dekaloggeboten bis in die Einzelnheiten sich durchführen lassen.

Mit dem vierten Tage kehrt Gottes schaffende Hand in dem

---

[1]) S. th. 1. qu. 68. a. 4. ad 1. Terra (primi diei) se habet ad coelum secundi diei, ut centrum ad circumferentiam.

[2]) Siehe oben S. 46 ff.

[3]) „Carne terrenam originem confitetur, sanguine aquanam: licet alia sit facies qualitatis. Hoc est quod ex alio aliud fit. Ceterum quid est sanguis quam rubens humor? quid caro quam terra conversa in figuras suas? Considera singulas qualitates, musculos ut glebas, ossa ut saxa, etiam circum papillos calculos quosdam. Aspice nervorum tenaces connexus, ut traduces radicum; et venarum ramosos discursus, ut ambages rivorum. Et lanugines ut muscos, et comam ut cespitem, et ipsos medullarum in abdito thesauros, ut metalla carnis." De carne Christi c. 9.

Sinne zum ersten Schöpfungstag zurück, als er das am ersten Tag geschaffene allgemeine Licht in abgeleitete Lichtarten spezifizirt[1]: Sonne, Mond und Sterne. Merkwürdig erscheint es, daß auch das vierte Gebot des Dekalogs mit dem ersten Gebot der ersten Tafel parallel läuft, nicht bloß weil es auf der zweiten Tafel denselben Platz einnimmt, wie jenes auf der ersten, sondern weil in den irdischen Eltern die im ersten Gebote statuirte allgemeine Vaterschaft Gottes in die davon abgeleitete irdische Vaterschaft der verschiedenen irdischen Eltern auseinandergeht, also gleichsam das lux des ersten Gebotes in verschiedene luminaria des vierten Gebotes sich spezifizirt. Auch der Zweck der luminaria des 4. Schöpfungstages, wie er in dem mosaischen Schöpfungsbericht bezeichnet wird, ut praeessent diei ac nocti[2]), das praeesse, das Herrschen und Vorstehen wiederholt sich bei der durch's 4. Gebot sanktionirten Elternschaft physischer oder moralischer Art, also der eigentlichen Eltern und ihrer Stellvertreter, der geistlichen und weltlichen Obrigkeit. Darum wird die Pflicht der Untergebenen im Wortlaut des Gebotes mit „honorare, ehren" gegeben, was dem Verhältniß der Ueber- und Unterordnung entspricht, nicht „lieben", welches Gleichheit voraussetzt und zu vertraulich klingen würde. Was also die luminaria des 4. Tages, speziell die 2 Hauptlichter, Sonne und Mond, für das Universum, das sind Vater und Mutter des 4. Gebotes für die Familie, ein Vergleich, der seine Sanktion in dem göttlichen Traumgesichte des ägyptischen Joseph erhielt; denn auch dort wurde der Familienvater mit der Sonne, die Mutter mit dem Monde verglichen.[3])

---

[1]) Moyses in quarta die nominat lucem et luminaria, ut designet quod quarta dies respondet primae, in qua dixerat lucem factam . . . . Lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus . . . . . Et ideo dicit Dionysius c. 4. de divin. nom. quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est. S. Thom. S. th. 1. qu. 70. a. 3. u. qu. 71.

[2]) Gen. 1, 18.

[3]) „Vidi per somnium, quasi solem et lunam . . . . . adorare me. . . . . Increpavit eum pater suus et dixit: Quid sibi vult hoc somnium

Das charakteristische Merkmal des fünften Schöpfungstages ist der Beginn des animalischen Lebens, weßwegen von diesem Tage an in der hl. Schrift der Ausdruck anima vivens gebraucht wird. Und was ist das charakteristische Merkmal des fünften Dekaloggebotes? Antwort: Der Schutz des animalischen Lebens: Du sollst nicht tödten! Du sollst kein Blut vergießen. Darum bringt die hl. Schrift selber das Blut der Thiere und das noachitische und mosaische Verbot, das Blut der Thiere zu genießen, mit dem 5. Gebote in Zusammenhang. Denn also heißt es nach der Sündfluth: „Alles, was lebt und sich bewegt, sei euch zur Speise, wie die Kräuter. Nur daß ihr mit dem Fleische nicht das Blut genießet. Denn das Blut eurer Seelen will ich fordern von allen Thieren; und wer menschliches Blut vergießt, dessen Blut soll vergossen werden.“ [1]) 5. Tag und 5. Gebot entsprechen also einander.

Am sechsten Tage vollendete Gott seine Schöpfung durch die Erschaffung der Landthiere und namentlich des Menschen, wie es vom 6. Tage heißt: „Und Gott machte die Thiere des Landes und hernach sprach er: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse . . . Und es schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde . . . Mann und Weib schuf er sie und sprach: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde.“ [2]) An diesem Tage also setzte Gott die Ehe ein und gab dadurch, daß er dieses menschliche Bündniß mit eigener Hand schloß, seine Absicht kund, die Ehe überhaupt in seine Hand zu nehmen. So ist es in der That wahr, daß „die Ehen im Himmel geschlossen werden“, d. h. daß Gott der Stifter und Schließer der Ehen ist, was im neuen Testament besonders dadurch evident wird, daß die Ehe zum Sakrament erhoben ist. Wenn nun aber das sechste Gebot von der Ehe und deren Heilighaltung spricht und vor dem Ehebruch warnt, so ist es klar, daß es sich genau

---

quod vidisti? Numquid ego et mater tua adorabimus te super terram?“ Gen. 37, 9. 10.

[1]) Gen. 9, 3. 4. 5. 6.

[2]) Gen. 1, 25. sqq.

um dieselbe Sache dreht, um welches der 6. Tag der Schöpfung, daß also Dekalog und Genesis einander auch hier parallel sind.

Mit dem siebenten Tag zog sich Gott von der Schöpfung zurück, was die hl. Schrift mit „Ausruhen“ [1]) bezeichnet, und trat die Herrschaft über die Erde de facto demjenigen ab, den er bei seiner Erschaffung schon de jure zum Vicekönig derselben oder zu seinem Lehensträger auserkoren hatte mit den Worten: „Erfüllet die Erde und unterwerfet sie und herrschet über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alles Lebende, was sich auf der Erde bewegt“ [2]), dem Menschen. Was also der Psalmist singt: „Der Himmel des Himmels ist dem Herrn, die Erde aber gab er den Menschensöhnen“ [3]), das geschah am 7. Tag, an welchem der Mensch seine Herrschaft über die Erde, freilich in Unterordnung unter Gott und nach Gottes Wink und Willen, faktisch antrat. Ist es nun nicht mehr als merkwürdig, oder sagen wir lieber, vom hl. Geist beabsichtigt, daß des Menschen Eigenthumsrecht über die Erde gerade auch an der siebenten Stelle des Dekalogs in Schutz genommen wird? Denn „Du sollst nicht stehlen“ heißt wahrlich nichts Anderes, als: Du sollst des Menschen Recht auf sein Eigenthum nicht antasten, wie es Allen insgesammt und jedem Einzelnen pro rata nach Bedürfniß infolge göttlicher Anordnung zugemessen ist. Hat der Mensch durch die Sünde auch die Herrschaftsrechte über die Welt theilweise eingebüßt und auch thatsächlich die Zügel über die niedere Creatur vielfach verloren, so hat sie ihm doch Christus am Kreuz wieder erworben und hat im Namen des erlösten Menschengeschlechts durch sein Eindringen in den Schooß der Erde mittels der Grabesruhe (ihr ist bekanntlich der siebente Wochen-

---

[1]) Gen. 2, 2 ff. „Et requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat . . . . Et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo.“

[2]) Gen. 1, 28.

[3]) Ps. 113, 16. Coelum coeli Domino, terram autem dedit filiis hominum.

tag, insbesondere das sabbatum sanctum geweiht)[1]) faktisch von der Erde Besitz ergriffen, wie er mit dem Hinabstieg seiner Seele von der Unterwelt und mit dem Hinaufstieg zum Himmel von dem Himmel Besitz ergriff. Die Parallele des 7. Gebotes mit dem 7. Schöpfungstage ist also eine evidente.

Es erübrigt uns noch, das 8. Gebot zur Parallele einzubeziehen, was beim ersten Anblick unmöglich zu sein scheint, da ja die Genesis nur von 7 Tagen redet. Allein gerade über diese schwierigste Partie finden sich bei den hl. Vätern verhältnißmäßig viele Richtungswinke. So ist es eine constante Regel bei den Vätern, daß die Achtzahl als die potenzirte Einszahl zu betrachten sei. Octava ad primam sive ad caput redit, sagt z. B. der hl. Augustinus.[2]) Der hl. Justin schreibt[3]): „Das Gebot der Beschneidung, welches befahl durchaus am 8. Tage alles Geborene zu beschneiden, war ein Vorbild der wahrhaften Beschneidung, durch die wir beschnitten werden vom

[1]) Beda, der Ehrwürdige, bemerkt z. B. in seiner Homilia in fer. 3. Palmar.: „Quia ergo sexto die factus est homo et tota est mundi creatura perfecta; septima autem Conditor ab opere suo requievit; unde et hanc Sabbatum h. e. requiem voluit appellari: recte Salvator eadem sexta die crucifixus humanae restaurationis implevit arcanum: ideoque cum accepisset acetum, dixit: Consummatum est, h. e. sextae diei, quod pro mundi refectione suscepi, jam totum est opus expletum. Sabbato autem in sepulchro requiescens, resurrectionis, quae octava die ventura erat, expectabat eventum.“

[2]) „Octava tanquam ad caput redit, quia consummatum perfectumque ostendit et probat ..... Octava clarificat et quod perfectum est, demonstrat, tanquam a capite rursum exordiens. .... Octava sententia, quae ad caput redit, perfectumque hominem demonstrat et circumcisione octava die in veteri testamento, et Domini resurrectione post sabbatum, qui est utique octavus idemque primus dies; et celebratione octavarum feriarum, quas in regeneratione novi hominis celebramus; et numero ipso Pentecostes: nam septenario numero, septies multiplicato, quo fiunt quadraginta novem, quasi octavus additur, ut quinquaginta compleantur. Et tanquam redeatur ad caput, quo die missus est Spiritus sanctus, eo in regnum coelorum ducimur ...“ S. Aug. Lib. 1. de serm. Dom. in monte.

[3]) Dialog. c. Tryph.

Irrthum und von der Schlechtigkeit durch denjenigen, welcher am 1. Tag der Woche erstanden ist, Jesum Christum unseren Herrn. Denn der 1. Wochentag, indem er der erste aller Tage bleibt, wird nach der Zahl aller Tage des Kreislaufes der achte Tag genannt und bleibt der erste." [1]) Die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Oktave im Gebiete der Töne, die nichts als die potenzirte Prim ist, liegt zu nahe, als daß sie weiterer Ausführung bedürfte. Um noch einen hl. Vater zu hören, so drückt sich der hl. Hilarius also aus: „Die Achtzahl der Tage vollendet die Siebenzahl und kehrt zur Einszahl zurück; denn der achte Tag ist identisch mit dem ersten. . . . Damit wird die Ueberfülle, die das hl. Evangelium gebracht hat, versinnbildet. Darum feiern wir auch den Ruhetag am 8. Tage, um anzuzeigen, daß die Fülle des Evangeliums den Sabbat des alten Bundes vollendet und zum ersten Ursprung zurückkehrt." [2]) Und wiederum: „7 und 8 sind geheiligte Zahlen. Sieben durch den Sabbat des Gesetzes. Acht wegen der zum Sabbat hinzugefügten Oktave, welche zugleich der erste Tag ist." [3]) Die Väterstellen, die sich

---

[1]) *Ἡ δὲ ἐντολὴ τῆς περιτομῆς, κελεύουσα τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ ἐκ παντὸς περιτέμνειν τὰ γεννώμενα, τύπος ἦν τῆς ἀληθινῆς περιτομῆς ἣν περιετμήθημεν ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ πονηρίας διὰ τοῦ ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μιᾷ τοῦ σαββάτων ἡμέρᾳ, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμων. Μία γὰρ τῶν σαββάτων, πρώτη μένουσα τῶν πασῶν ἡμερῶν κατὰ τὸν ἀριθμὸν πάλιν τῶν πασῶν ἡμερων τῆς κυκλοφορίας ὀγδοὸν καλεῖται· καὶ πρώτη οὖσα μένει.*

[2]) S. Hilar. prolog. in Ps. n. 12. Ogdoas, quia eadem dies prima, quae octava, secundum evangelicam plenitudinem in sabbato adjecta consummat . . . . . Quod extrinsecus etiam in diebus dominicis est constitutum, qui ultra sabbati numerum per plenitudinem evangelicae praedicationis accedunt. Nam cum in septimo die sabbati sit et nomen et observantia constituta: tamen nos in octava die, quae et ipsa prima est, perfecti sabbati festivitate laetamur. Ebenso Prolog. in ps. 118. n. 5. „Numeri hujus (8) est sancta et religiosa plenitudo. Hic autem numerus etiam in lege sanctus est. Jussum enim est, ut, qui natus esset, in octavo signum circumcisionis acciperet "

[3]) Prolog. in ps. 119. n. 6. Hebdomas ob sabbatum Legis, ogdoas ob accedentem ad sabbatum octavam, quae et prima est. . . . . .

leicht vermehren ließen, stellen also die Achtzahl als die reduplicirte Einszahl hin, die durch Rückkehr zu Eins Alles zu seinem Ursprung zurückleitet und es so vollendet.

Gerade dieses Charakteristikum aber wurde am achten Gebote des Dekaloges constatirt. Wir haben bereits oben nachgewiesen, daß der Dekalog in diesem Gebote zu der Wahrheit, von welcher im ersten Gebote ausgegangen worden war, zurückkehrt, daß daher dieses Gebot mit dem ersten Gebot die absolute Indispensirbarkeit theilt und daher als letztes Gebot mit dem ersten in Verein jene unzerstörbare Ringmauer bildet, womit Gott den ganzen Dekalog und damit alle Sittlichkeit umgeben wollte. Denn daß das 8. Gebot den wesentlichen Inhalt des Dekalogs abschließt, ist, wie bereits bemerkt, dadurch klar, daß die 2 folgenden Gebote keinen neuen Inhalt bieten, sondern nur das 6. und 7. Gebot in sublimirter Form wiederholen.

Daß übrigens auch diese 2 Gebote, das neunte und das zehnte, Recapitulationen früherer Gebote sind, kann nur als neue Bestätigung dienen, daß der Charakter des 8. Gebotes von uns richtig aufgefaßt ist. Die Losung, durch Rückkehr zum Anfang die Dinge zu vollenden, ist vom 8. Gebote ausgegeben, und eben diese wird vom 9. und 10. Gebot fortgesetzt und besiegelt. Denn 9. und 10. rekapituliren nicht bloß inhaltlich das 6. und 7. Gebot, sondern sie kehren durch den von ihnen betonten Modus geistiger Thätigkeit zum allerersten Gebote zurück, dessen Erfüllung sich ebenfalls im Gebiete des Geistes bewegt.[1]) So ist es in überraschender Weise und unter den verschiedensten Gesichtspunkten am Dekalog realisirt, was wir vom Philosophen als Grundgesetz der Welt und Grundbedingung ihrer Vollkommenheit kennen lernten: „Es muß Alles dorthin zurückkehren, von wo es ausgegangen ist."[2])

[1]) Vgl. oben S. 34 ff.

[2]) St. Justin dial. c. Tryph. Siehe oben S. 51. Anm. 1.



Körber, Johann

System des Dekalogs an der Hand der hl. Väter und besonders des hl. Thomas von Aquin dargestellt

Bamberg 1891